編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

講座・大乗仏教

8——唯識思想

春秋社

はしがき

本巻は、インド大乗仏教において中観派とならんで二大学派のひとつとされる、瑜伽行派の学説たる唯識思想の形成・展開のあとをたどろうとするものである。

唯識説は『解深密経』や『瑜伽師地論』をはじめとし、『大乗荘厳経論』『中辺分別論』『摂大乗論』を経て、世親の『唯識二十論』や『唯識三十頌』によって確立されたものといわれている。世親はその学問を兄無著から受けつぎ、無著はその教えを弥勒菩薩に受けたと伝承されている。この学派形成の歴史をめぐっては年代論も著者の比定も学説なお定まらず、種々の意見の相違もみられるが、だいたいにおいて、『唯識三十頌』の著者世親を五世紀の人とみることでは一致している。本巻もその線にそって章の編成を考えてある。

第一章「瑜伽行派の形成」はこの学派の立場や主義をあらわす種々の語――瑜伽行派、唯識観、摂大乗、大乗の阿毘達磨、識説など――を手がかりに、世親に至る学説の形成史をたどろうとするものである。

第二章「瑜伽行派の文献」は在来知られるこの派の基本文献をその研究史とともに網羅的にとり上げたもので、本巻全体の資料解説でもある。配列の手がかりは、同派の文献をもっとも組織的に整理してあるチベット資料によるもので、必ずしも歴史的順序ではない。

第三章「唯識説の体系の成立」は無著の主著『摂大乗論』の内容解説を主眼とするもので、アーラヤ識説と三性説との結びつきによって、唯識説が組織化されたとみる立場に立っている。

第四章「世親の識転変」は世親の唯識説の特色をさぐることを目的としており、それは無著までには用いられてい

ない「転変」の概念を経量部説から採用、導入したところにあるとみる。

第五章「唯識の実践」は瑜伽行派の実践の体系を祖述し、その大乗菩薩道における位置づけを試みる。以上の三篇は、三性説（応知）、識説（応知の依止）、入唯識性（入応知）という形で、『摂大乗論』などの立てる唯識学の基本体系にも呼応する。

第六章「無相唯識と有相唯識」は後代における無相・有相の対立（観念内容が識自体に具わったものか、識の対象として、識には属さないものか）を通じて学説の展開を考察する。この側面はかなりこみいっていて理解しにくいので、できるだけ図式的に整理してもらった。

第七章「中観と唯識」は一乗・三乗の対立や、二諦の解釈の相違などをめぐって、両学派の基本的立場の相違を明らかにしたもの、第八章「瑜伽行唯識から密教へ」は、『華厳経』から唯識説の仏身観を経て、密教の仏身観に行きつく経路を明らかにしたものである。

最後に第九章「地論宗・摂論宗・法相宗」を置いたが、これは中国における唯識思想の受容の歴史をたどること、旧訳と新訳との対立点や継承点をさぐることを目的としている。

以上九章で、唯識思想の研究のかかえるすべての問題点がつくされているわけではない。ことに仏身論をめぐる課題をまとめて論及する場がなくなってしまった。しかしこれについては、瑜伽行派と密接なかかわり合いのある如来蔵思想の巻で、両者を対比しつつ検討することとしたので、同巻を参照していただきたい。

昭和五十六年十二月

高崎直道 しるす

目次

はしがき

Ⅰ 瑜伽行派の形成——高崎 直道 1

序 唯識学の伝統 2

一 瑜伽行派——唯識思想の担い手 7

二 唯識観——瑜伽行派の実践目標 12

三 解深密——瑜伽行派の立場(一) 15

四 摂大乗——瑜伽行派の立場(二) 19

五 大乗の阿毘達磨——瑜伽行派の立場(三) 24

六 識説——唯識の理論 26

七 瑜伽行派形成史 31

Ⅱ 瑜伽行派の文献——袴谷 憲昭 43

一 文献の範囲と問題点 44

二 先行経典と『解深密経』の成立 48

三 マイトレーヤに帰せられる論典 53

四 アサンガに帰せられる論典 58

五　ヴァスバンドゥに帰せられる論典　64

Ⅲ　唯識説の体系の成立——勝呂信静　77

一　唯識説のはじめ——『瑜伽師地論』と『解深密経』　78
二　『摂大乗論』の思想史的意義　80
三　三種の唯識理論——アーラヤ識縁起説・三性三無性説・影像門の唯識説　82
四　最初期唯識説（『解深密経』）における三種の理論の意義　85
五　「識」——ヴィジュニャーナ（vijñāna）とヴィジュニャプティ（vijñapti）　88
六　『摂大乗論』の三性説とヴィジュニャプティ（識）　92
七　染浄二分依他起性　99
八　依他起性・アーラヤ識の中性的性格　103
九　その後の思想展開　108

Ⅳ　世親の識転変——横山紘一　113

一　はじめに　114
二　広く転変ということについて　115
三　識転変説形成までの過程　119
四　識転変の意味　124

Ⅴ　唯識の実践——早島理　145

一　はじめに　146
二　瑜伽の五階梯　147
三　菩薩道の成立　153
四　ことばの哲学　161

Ⅵ　無相唯識と有相唯識——沖　和史　177
はじめに　178
一　「唯識」の認識論的側面　181
二　無相唯識派と有相唯識派　186
三　無相唯識説と有相唯識説　192

Ⅶ　中観と唯識——工藤　成樹　211
一　はじめに　212
二　中観思想　213
三　唯識思想への発展　217
1　二諦から三性へ　217
2　三性説の譬喩　222
四　唯識思想における転迷開悟の根拠　226

Ⅷ　瑜伽行唯識から密教へ——吉田　宏哲　235

一　成仏論の一般的契機　236
二　業煩悩論よりみた仏教諸学説　242
1　阿毘達磨仏教と中観仏教における業煩悩論　242
2　瑜伽行唯識における業煩悩論の展開　245
3　阿頼耶識から如来蔵へ　249
三　瑜伽行唯識から密教へ　252
1　四智と五智　252
2　『大日経』「住心品」における唯識から密教への転換　254
四　結　論　258

Ⅸ　地論宗・摂論宗・法相宗――竹村　牧男　263
一　はじめに　264
二　地論宗・摂論宗・法相宗略史　264
三　地論宗・摂論宗・法相宗の教学　270
四　『成唯識論』の世界　279
五　唯識説の大乗性について　288

I

瑜伽行派の形成

高崎　直道

序　唯識学の伝統

インドの大乗仏教は、後代の分類によると、中観と瑜伽行の両派につきるとされている。この瑜伽行派の学説が、ここに唯識思想とよぶものである。

伝統的な唯識学　唯識思想は、法華、華厳、ないし浄土教などに比べて、わが国の読者には馴染みが薄いかもしれないが、奈良の興福寺や薬師寺、そして歴史的には斑鳩の法隆寺などが所属する法相宗の教理であるといえば頷かれる向きもあろう。

しかし、唯識の学はただに法相宗の宗学たるにとどまらず、倶舎の学と並んで、仏教教理の基本、つまり仏教の基礎学のようにみなされていた。江戸時代には、宗派を問わず、多くの学僧が奈良に出かけて、唯識や倶舎の学を研鑽した。いつごろ始まった諺か知らないが、よく「唯識三年、倶舎八年」ということばを耳にする。その意味は、筆者が学生時代に聞いて記憶していることに間違いがなければ、倶舎の勉強を八年しておけば、唯識は三年で済むということの由で、結局、唯識の学をものするには十一年もかかることになる。ことほどさように唯識の学は難しいが、これは唯識説が、組織立った仏教の学説としては、歴史上最後に発達した、もっとも精密な理論体系であることに由来する。

ここで、倶舎と唯識というのは、それぞれ、世親の『阿毘達磨倶舎論』（唐、玄奘訳、三〇巻）と、護法等造『成唯

識論』（玄奘訳、一〇巻）をさす。前者は南都六宗の一たる倶舎宗の所依の論典であるが、この宗は道昭等が法相宗を伝えたとき、『成唯識論』等と併せて『倶舎論』をもたらしたのにはじまるので、その最初から法相宗の寓宗であった。（ついでに言えば、南都六宗の「宗」は後世の宗派とは異なり、学派というに近いから、倶舎宗は倶舎学というべきである。）爾来、この両論典は併せ学ばれたが、それは一つには両者に「性相学」としての共通性があったことによると思われる。

この「性相」とは、法性と法相であるが、諸法の個別的特色を「法相」とよび、共通する本質を「法性」という。倶舎では一切法、すなわちあらゆる存在を七五種の基本的要素に還元し、さらに物質、心、心作用、その他の作用や概念（の対象）、および絶対的存在という五種類にまとめ（色・心・心所・心不相応行・無為）、これを五位七十五法とよびならわしている。同様に唯識では五位百法をたてる。これが法の体系といわれるものであるが、いわば、法相分類学という意味で、法相宗とよばれる。これは、天台等がとくに法性に教理の重点をおくのに対比して名づけられたものであるが、元来の自称ではない。（倶舎はその性格上、法相宗とよばれてしかるべきものであるが、そうよばれないところをみると、これは大乗における法相宗と法性宗という対立に由来する命名であろう。）

ところで、同じく性相学であるが、倶舎は小乗に属し、唯識は大乗に属する。その相違は、倶舎が三世にわたる法の実有を主張するのにたいし、唯識は空性説に立脚して法の仮有を説く点にある。ただし、空性とは言いながら、仮有の諸法を現わし出す根元として識のみの実有を説く（唯識無境、これが唯識とよぶ所以）ので、大乗の中では究極的な教えではないとみなされた。さらに法相宗では、さとりの可能性について、三乗の区別と、一部の不成仏を主張する（五姓各別、一分不成）ので、法華等の教えにもとづく一乗教、一切皆成の説をなす天台や華厳の諸宗から「権大乗」の烙印をおされて、一段下位におとしめられた。こうした評価は、中国では華厳の法蔵による法相批判に端を発する

のであろうが、わが国では最澄と法相宗の徳一との仏性論争にはじまり、比叡山の勢力の優勢化とともに固定化していったものと思われる。鎌倉時代に華厳宗の碩学凝然の著した仏教概説書『八宗綱要』は、この評価にしたがって諸宗を配列し、法相宗を小乗教（倶舎と成実）、大小兼修の律宗のつぎに権大乗の三乗教として並べている。（三論宗は空宗であるが三乗教なので同類とされる。権大乗という評価は修道論に由来するのであって、空有の論ではない。）ともあれ、唯識法相の学は、基礎学ではあるが、仏教の奥義、究竟の立場とはいえないというのが、日本の大方の仏教諸派における伝統的な評価であったといってよい。(1)

近代の唯識思想研究　明治時代に入り、近代ヨーロッパのインド学の研究方法と研究成果が導入されてから、インド仏教の歴史と原典研究の進展とともに、唯識思想の評価もしだいに変ってきた。その出発点となったのは、唯識思想を説く諸経論の梵語原典の発見、校訂本の刊行と、チベット語訳の研究である。すなわち、フランスのシルヴァン＝レヴィによる『大乗荘厳経論』の刊行（一九〇七）および『唯識二十論』と『唯識三十頌安慧釈』の刊行（一九二五）である。(2)一方、ベルギーのルイ＝ドラヴァレ＝プサンはかねて『中論』や『入菩提行経細疏』等、中観派の典籍を研究していたが、そのかたわら、チベット訳や漢訳によって倶舎、唯識の研究に手を染め、『倶舎論』と『成唯識論』を漢訳からフランス語に訳し（一九二三―三一、一九二八―二九）、日本の伝統的な唯識学の土台をヨーロッパ世界に紹介した。(3)この二人の学者の業績が端緒となって、日本でも新しい唯識学の研究がにわかに盛んとなった。ことに、上述の安慧釈は漢訳の『成唯識論』と並ぶ、世親の『三十頌』にたいする註釈でありながら、護法とは異なる解釈や学説の見られるところから、その研究が伝統的教学にたいする批判を生ずる原因ともなった。

最初に唯識説に関心を示したのは宇井伯寿（一八八二―一九六三）である。宇井は一九一六年ケンブリッジ留学中に、

プサンの仕事に教えられて、「『唯識』の原語について」という論文を発表した。[4] そこでは『入菩提行経細疏』中に「唯識」に当る vijñaptimātratā なる語の見えること、および、ジャイナ教白衣派のハリバドラの著書中に引用される偈文が『唯識二十論』の第一頌で、その中にも vijñaptimātra の語の認められることが指摘されている。ついで宇井は一九二一年に「史的人物としての弥勒及び無着の著述」を公表した。[5] これは唯識学説の歴史について論じた最初の論文であるとともに、弥勒の歴史的実在性を主張した点で、唯識思想研究に大きなセンセーションをまき起こした。弥勒は法相宗の伝承では天上の菩薩であると信じて疑わなかったのにたいし、そこに歴史的事実の反映があると見て、同名の論師の存在を想定したのである。そして、弥勒論師にはじまる唯識説の伝統を、諸論の漢訳年代や中国における伝承を材料として、弥勒（二七〇―三五〇）、無着（三〇〇―三八〇）、世親（三二〇―四〇〇）と年代を推定し、竜樹（一五〇―二五〇）以後の大乗仏教の歴史に一つの目安を与えた。宇井はその後、玄奘に至る諸論師の年代も推定した（一九二八）[6]が、これらはのちに『印度哲学史』編年の基礎となった。さらに宇井は新しい眼で『成唯識論』の再検討を試み（一九二八）[7]、ついで、法相宗によって誤りとして斥けられていた真諦訳の諸論の文献研究（一九三二、『印度哲学研究』第六）を経て、『摂大乗論研究』（一九三二）によって、真諦の伝えた旧訳の唯識説こそが、無着・世親の真意を伝えるものであり、玄奘訳は後世の改変を含む新学説であることを論証した。この見解は伝統的な法相教学を旨とする学者たちとの間に一大論争をひき起こした。

宇井説は近代の研究方法によるラディカルな伝統批判であったが、その行きつくところ、逆に真諦の伝えた学説への絶対的評価となってしまい、法相教学の絶対視と同じ平面におりてしまった。その後の研究は真諦における如来蔵思想の混入を明らかにし[8]たし、また宇井説自体に如来蔵縁起説への傾斜の見られることも指摘された。[9] 弥勒の実在性についても、一時は世界中の多くの学者の賛同も得たが、今日ではその否定説も含めて別様の解釈が有力となってき

た（後説参照）。その他、世親の年代についても、四世紀説よりも五世紀説が支配的である。しかし、宇井の諸研究が唯識説研究の大きな牽引力となったことは何人も否定できないところである。

宇井と並んで唯識説研究に貢献したもう一人の学者は山口益（一八九五―一九七六）である。山口は直接にレヴィのもとで学び、その成果がのちに『中辺分別論』の安慧釈梵本の校訂を含む三部作（一九三五）となった。これより先、山口は佐々木月樵の仕事を助けて『唯識二十論』諸訳対照を公刊し（一九二四）、また『摂大乗論』の論本漢訳四本にチベット訳を附して公刊した（一九二九）。その他、主にチベット訳大蔵経中に伝わる諸論典を世に紹介し、また、中観派の清弁の唯識説批判を素材に『仏教に於ける有と無との対論』（一九四一）を著わした。わが国の唯識説研究にチベット訳の重要性を教えたことと、その結果としての後期インド仏教研究の進歩はひとえにかれの功績であると言っても過言ではない。このほか、唯識説の原典研究としては、南条文雄の『入楞伽経』（一九二三）、荻原雲来の『菩薩地』（『瑜伽師地論』巻三五―五〇相当）の校訂出版（一九三六）が戦前における成果として挙ぐべきものである。外国ではベルギーのラモットの『解深密経』（一九三五）や『摂大乗論』（一九三五）、『大乗成業論』（一九三六）等のチベット訳と漢訳にもとづく研究を特記すべきであろう。

戦後も、宇井、山口両碩学は唯識研究の先頭に立って数多くの原典研究を公刊したし、それに続く諸学者の研究も盛況をきわめている。その成果については、本巻の以下の諸論文において、問題別に言及される予定であるから、ここでは列挙をさしひかえることにしよう。研究の盛況はまぎれもなくわれわれの知識を豊富にし、多くの疑点を解決してくれたが、同時に以前の定説を訂正したり、覆したり、新たな論争をひき起こしたりして止むところがない。以下の諸論文は現在における研究状況を知らせ、問題点の指摘を目的とするものであるが、今後の研究に資するところがあれば幸いである。

一　瑜伽行派——唯識思想の担い手

序でふれたごとく、唯識説というのは瑜伽行派の学説である。「唯識」とは「一切の法はただ識（vijñapti 表象）にほかならない」ということで、このような主張を唯識説（あるいはたんに識説 vijñānavāda）とよびならわしている。この唯識説の担い手、すなわち、この学説を創始し、継承・発展させた人びとは、一般にヨーガーチャーラ（Yogācāra）とよばれている。かれらはその学説の上から識論者（Vijñānavādin）とよばれることもある。この関係は竜樹の著『中論』（*Madhyamakaśāstra*）を根本聖典とする学派たる中観派（Mādhyamika）が、同時にその学説たる空性説（śūnya〔ta〕vāda）によって、空性論者（Śūnya〔ta〕vādin）とよばれるのと似ている。ただし、ヨーガーチャーラの名の由来については、若干の説明を要する。今はこの問題から入っていくことにしよう。

ヨーガーチャーラという語　義浄の『南海寄帰内法伝』は、七世紀後半におけるインド仏教の状況として、

> 云う所の大乗は二種を過ぐること無し。一はすなわち中観、二はすなわち瑜伽なり。中観はすなわち「俗は有にして真は空、体虚にして幻のごとし」（俗有真空、体虚如幻）とし、瑜伽はすなわち「外は無にして内は有なり、事はみな唯だ識なり」（外無内有、事皆唯識）とす。

と両派の特色をこめて略述している。[10] ここにいう「中観」と「瑜伽」が、それぞれ Mādhyamika, Yogācāra に対応する語として中国文献に初出の名称である。いずれも漢訳の慣例で二字の雅名に訳したものであるが、マーディヤミ

カ、すなわち「中の派」を中観とよぶのは『中論』が『中観論』ともよばれる伝統からそのまま受け容れられるとしても、ヨーガーチャーラを瑜伽の二字に縮めたのはまぎらわしさがのこる。瑜伽は正確にはヨーガの音写で、それにつづくアーチャーラ（行、実践）が表現されていない。ことにインドには六派哲学のひとつにヨーガ派があるし、仏教内部でも密教になると、また特別の意味をこめて瑜伽の語を用いるので、それらとの混同をさけるために、近代になって「瑜伽行派」という訳語が新たにつくられた。[11] ほかに「瑜伽仏教」とか「瑜伽唯識」という表現もあるが、[12] 現在わが国ではだいたい「瑜伽行派」が一般化している。

「瑜伽行」が新しい訳語であるとして、漢訳仏典での訳例はどうであったかというと、右の「瑜伽」という略称のほかに「瑜伽師」というのがもっとも一般的な用例であったと思われる。ヨーガーチャーラは、第一に、文字どおりの意味としては、ヨーガの実践、禅定の修行ということで、この意味では漢訳仏典に、修行、修習行、寂静修行、相応行、観行等と訳されている。[13] 第二に、梵語の特色で、ヨーガの実践者もまた同じ語によって示される。すなわち所有複合語的用法（有財釈）で、意味はヨーギンというのに等しい。瑜伽師はこの用法の訳例で、ほかには修行者、如実行者、観行者、修観行者等の訳例が見出される。[14] これを複数形で用いると学派名ともなるのである。

瑜伽師の系譜　ところで瑜伽師とは何ものであるか。ヨーガというのは禅も三昧も念仏（観仏）も含めて、広義の精神統一による修行方法をさすから、仏教の修行者はすべて瑜伽師である。仏教のみならず、ヒンドゥー教の諸派もまた大概、ヨーガをその解脱獲得の手段とし、また神との合一（ヨーガ）を目的としているから、これとてもみなヨーガーチャーラとよべる道理である。しかし、ここでいう瑜伽師は仏教内部のある特定グループをさす。その特定グループに密接に関わりをもつ論典として『瑜伽師地論』（Yogācārabhūmi）がある。玄奘の訳で百巻に及ぶこの厖大なテ

キストがはたして一時に同一人の手によって造られたものかどうか疑われているが、伝承によれば無着（アサンガ）が兜率天に上って弥勒菩薩から授けられたとも、弥勒が毎夜アヨーディヤーなる無着の住処に降下して無着のためにこれを講述し、のちに無着が衆の前で講じたものであるともいわれる。そこで中国ではこれを弥勒菩薩説と解し、チベットでは無着を著者として伝承している。この伝承をどう解釈するかは学者の意見の分かれるところであるが、ともあれ『瑜伽師地論』を所依の論典として伝承するのが、ここに言う瑜伽師であり、瑜伽行派であるということは事実として認められる。

文献としての『瑜伽師地論』に関するデータについては第二章に任せるが、この論典の命名の由来についてもう少し考察を加えると、yogācāra-bhūmi とはヨーガ実践の諸階梯という意味で、同時に、その実践者の到達した諸段階という意味にもとれる。漢訳もチベット訳も後者の意味にとっている。しかし内容的には前者の方が理解しやすい。すなわち、『瑜伽師地論』の「本地分」は『十七地論』ともよばれるように十七の階梯を含むが、そのうち、最初の二つ（五識身相応地と意地）は通常の意識構造、つぎの七地（有尋有伺地ないし無心地）は禅定の諸段階で、以上の前半九地はヨーガ行者の所観の内容（境）とされる。つぎの三地は三学に呼応して、これが準備的修行（加行）の階梯に当る。そのあとは修行者の機根に応ずる三乗の階位（声聞地、独覚地、菩薩地）と、得果としての二種の涅槃地（有余依と無余依）で終る。この後半八地はこうして、行と果を含む諸階位とコース（道）とみなされる。三乗というのは仏教の修行者として道の確定したもののあり方で、これ以外にはないから、この論典は仏教のあらゆる修行体系を包括しようという壮大な構想のもとに組織されていることが知られる。逆にいうと、瑜伽師とは仏道修行者というにひとしく、大乗の、そのまた特定のグループといった意味をもたない。したがって、『瑜伽師地論』の伝承者の瑜伽師としての特殊性は別の面から考えなければならない。

漢訳の大蔵経中には、この『瑜伽師地論』と同じ原名をもつ経典がほかに二つある。ひとつは西晋、竺法護訳の『修行道地経』で、その序に「偸迦遮復弥経、晋名修行道地」と明記されている。[15] これは古く安世高の訳で『道地経』とよぶものの増広されたテキストで、基本的には不浄観その他の観法とその基礎となる身体論などを含む実践の手引書である。そして、『小道地経』（後漢、支曜訳）も、その内容から見て同一名の典籍であったと思われる。

第二は東晋、仏陀跋陀羅訳『達摩多羅禅経』で、これも訳序の末尾に「庾伽遮羅浮迷、訳言修行道地」とみえる。[16] この典籍もまた訳名どおり禅の手引きで、達摩多羅というのはその著者の名である。（前記の『修行道地経』も著者は衆護と知られている。）要するにヨーガーチャーラブーミというのは各種のヨーガ綱要書類に広く用いられた名称で、ときに著者の名を挙げて区別することもあったようである。

右の衆護や達摩多羅は小乗有部系の人物であり、二種のヨーガーチャーラブーミも有部系の綱要書であったと思われるが、その有部の基本典籍たる『大毘婆沙論』にはしばしば瑜伽師という名称が出る。[17] 当然のことながら、その大部分は不浄観ないし四諦現観、四沙門果やそれに伴なう諸種の禅定、観行等、すなわち修行とその果に関連して、その実践者を指して用いられている。中には「契経に曰く」として経典の引用中に用いられている場合もある。『大毘婆沙論』は漢訳が現存するだけなので、この瑜伽師の原語は知られないが、『瑜伽師地論』と同じ玄奘の訳出であるから、ヨーガーチャーラであった可能性は強い。[18] ただ、契経と言っても、南伝のパーリ聖典中にはヨーガーチャーラという語はないから、有部特有の用語の可能性がある。（南方上座部系の論典ではヨーガアヴァチャラ yogâvacara という語があって、これに対応する。）

さらに用法を検討すると、『大毘婆沙論』中では、この瑜伽師が阿毘達磨論師と対立している場面に出会う。（たとえば巻一三一。瑜伽師が眼等の五識はすべて前刹那の意識から生ずるのであって、それ自体が展転生起するのではな

いと主張するのにたいし、阿毘達磨論師は眼等五識がみな、無間生起すなわち次刹那に連続して生ずるとし、さもなければ根蘊説に違うと批判している。[19]あるいは南方と北方の諸瑜伽師が区別されている場合もある。（白をあらわす比喩に北方の瑜伽師は雪を用い、南方のものは砂糖を用いるなど。[20]）

有部は北インドの諸部派中ではもっとも勢力強大で、とくにそのアビダルマ、すなわち教法研究は精緻を極めていた。『大毘婆沙論』二百巻はその学説の一大集成である。この部派では、教学の組織者として阿毘達磨論師が主流を占めていたが、これにたいし禅観の修行を旨とする人びとがいて、瑜伽師とよばれていた。かれらは基本的には有部の学説を信奉しているが、ときにはその体験にもとづいて見解の相違を示したようで、それがさきの意識をめぐる論点にも現われていた。同じく禅定の体験が「瑜伽師の意楽」[21]とよばれて掲げられている場合もある。そのひとつに青色をめぐる禅観（青遍）の解釈が論じられているのは、のちの唯識観とのつながりで注目すべき点と思われる。

有部にかぎらず、どの部派の内部にも論師と瑜伽師があって、それぞれに教団の支えとなっていたと思われるが、後年、瑜伽行派を形成した人びとの先祖は、その学説の傾向から言っても、北インドにおける有部の勢力から言っても、広義の有部的土壌の中から出現したということは言えるであろう。かれらの依って立つところはしかし、有部の教学より先に自分たちの体験であり、その体験を支えるものとして、当時すでに確立しつつあった大乗の禅観、すなわち空観がとり入れられたのであろう。ここに大乗の瑜伽師が誕生する。この大乗の瑜伽師たちの特有の観法が「唯識観」であった。

二　唯識観[22]——瑜伽行派の実践目標

『解深密経』の「分別瑜伽品」にはつぎのような問答がある。[23]

世尊よ、諸々の毘鉢舎那、三摩地の行ずるところの影像（ようぞう）あり。彼と此の心と当に異有りと言うべきや。当に異なしと言うべきや。

善男子よ、当に異なしと言うべし。何を以っての故に。彼の影像は唯だ是れ識（vijñapti）なるに由るが故なり。

善男子よ、我れ、識（vijñāna）の所縁は唯識として現わさると説けるが故なり。[24]

世尊よ、若し彼の所行の影像、すなわち此の心と異有ること無ければ、云何が、此の心還って此の心を見るや。

善男子よ、此の中に少法の能く少法を見るもの有ること無し。然ればすなわち、此の心是の如く生ずる時、すなわち是の如き影像の顕現する有り。善男子よ、善く瑩（みが）ける清浄なる鏡の面に依りて、質（かたち）を以って縁と為して、還って本の質を見て、我れ今影像を見たりと謂い、及び、質を離れて別に所行の影像の顕現する有りと謂うが如し。是の如く、此の心生ずる時、異有るに相似して、三摩地所行の影像顕現す。

世尊よ。若し諸々の有情の、自性として住するところの、色等を縁ずる心の所行の影像あり。彼と此の心とも亦異無きや。

善男子よ、亦異有ること無し。しかも諸々の愚夫は顚倒せる覚に由りて、諸影像において如実に唯だ是れ識なりと知る能わず、顚倒せる解を作るなり。

ここで問者は弥勒菩薩で、そのためこの章はまた「弥勒菩薩品」ともよばれる。この章は奢摩他と毘鉢舎那、すなわち止と観とによって瑜伽行をまとめるのであるが、奢摩他は無影像の三昧、毘鉢舎那は有影像の三昧であると説明され、また、毘鉢舎那は心相（cittanimitta 心の働きを起こす因としての対象）を作意すること、奢摩他は無間心（ānantarya-citta 対象と直面している心）を作意することとも言う。そして止と観の双運によって、止観の対象となる影像は唯識にほかならないと知って、真如を作意するのを、心一境性の作意（心が対象とひとつであるような作意）という。[23] これがのちに言う、「唯識性への悟入」で、瑜伽行の中核となるものである。

さて、止観の所縁、すなわち、禅定にあって冥想の対象とするものは、世尊所説の一切の法である。（これを経は「法仮安立」すなわち、教え＝真理の言葉による表現の確立とよぶ。[26]）この所縁は経中で、(一)有分別影像、(二)無分別影像、(三)事の辺際性、(四)所作の成弁の四つに分けられる。[27] このうち(一)は毘鉢舎那の対象、(二)は奢摩他の対象、(三)は法のあるかぎり（尽所有性）とそのありのままの真実（如所有性）の二面を四種道理によって知ること（＝見道）、(四)は止観の実践（修道）によって道の次第を上り、究竟の果に至ることを言う。この四種所縁の説は『瑜伽師地論』の「声聞地」にもある。[28] そして、『解深密経』はそれを手本としてこの章の構想を得たものと考えられるが、この両者における相違の最大の点は、「声聞地」には唯識ということが説かれないことである。『解深密経』は(三)の「如所有性」を「七真如」とし、その第三に「了別真如」（了別＝識 vijñapti）の名で唯識性を真理として掲げている。[29]（他の六は、無常性、無我性、および四諦。）そして、これは無我性とともに一切法平等平等を示すとされる。（それにたいし、無常性と苦集二諦が有情に関する真理とされる。）これは唯識ということが空性というのと同じこと、あるいは空性に代るものであることを示す。そして、この唯識性の体得を指向するものである点で、『解深密経』はこの章の所説を「瑜伽の了義」（ヨーガに関する究極の教え）と自負している。これはまた、「声聞地」の瑜伽師たちが、唯識性の内観によって

大乗の瑜伽師となったことを示すものと言ってよかろう。

唯識ということの理論的説明は『解深密経』にはない。したがって、定中で唯識性を観ずると言っても唐突な感がないでもない。しかし、所縁の次第を「声聞地」の所説にしたがって眺めると、「心を所縁に安住させる」というヨーガの本質にしたがって、不浄観その他、修行者の性向に応じた適宜の所縁をとる観法（相称所縁）からはじめて、つぎに直接の対象から離れて、その影像を自在に作意するようにつとめる（相似所縁）。この段階にさきほど挙げた有分別と無分別の二種があるが、この定中の体験から、影像が心にほかならぬと体得することはヨーガの修行者にとっては唯識の理を知らずとも可能であろう。「声聞地」ではこのあと、心を真実に安住させるといって、法の本質を如実に知ることを説くが、その内容は示さないのにたいし、『解深密経』は唯識性の義を提示するのである。

定中の影像が心にほかならないということから、日常生活における体験でも、外界の存在はなくて、われわれの認識内容は認識する主体にほかならないとみなすには大きな飛躍がある。その理論的根拠として、瑜伽行派の人びともとづいたものが、一つは『般若経』に説く「空無自性」の教義であり、他は『華厳経』「十地品」の説く縁起観としての「三界唯心観」であった。『般若経』から展開したのが唯識説の枠組としての「三性・三無性」の説であったのにたいし、『華厳経』の三界唯心観は識＝心の本質と機能に関する分析を発達させる土台となった。これは業の担い手という、仏教にとって厄介な問題と関連するのであるが、他方、認識の構造という課題を新たに惹起し、やがて後代の瑜伽行派の最重要な関心事となって行く。この点については後節でふれるであろう。

『解深密経』が唯識を説くのはここに掲げた箇所だけで、したがって止観の内容としての唯識性を述べるものとして、これを「影像門の唯識」とよびならわしている。しかし、その背後に、右に挙げたような大乗の教理が用意され、前提となっていた点で、唯識観の最初の創唱者を『解深密経』と断定できるかどうか。さきの引用中で、「我説識所

縁唯識所現故」とあったのは気にかかる。ある経中でこの種の表現に出合うときは、多くの場合、先行の経典にその所説があったことを示すからである。[30] しかし、止観の体験をはずしては唯識の理論もないのであって、唯識観の確立こそが唯識思想のはじまりであり、そのことを『解深密経』が示していることは間違いない。

三　解深密――瑜伽行派の立場（一）

密意（サンディ）の解明　前節で名の出た『解深密経』は原名を Saṃdhinirmocana といい、「相続解脱」とも「解節」とも訳されている。密意（サンディ）を解き明かすという意味である。サンディとは、一緒に置くこと、連結・連続すること、また、その結び目であるから、相続とか節とかの訳も出るのであるが、ここでは「x（A_1 A_2 A_3……）をむすびつけて（saṃdhāya）、Bと言う」といった形で、Bという表現にA_1ないしA_3等の意味が含まれているとき、Bにはサンディ（あるいはサンダー saṃdhā）があるという。それは表面には出ていない（x）ので、言外の意趣（abhiprāya）というのと同義で、密意、深密と訳すのである。それを解明するとは、A_1 A_2等が何であるかを知らせることで、いわば謎ときである。では『解深密経』は何の謎ときを果たしたのか。

相、生、勝義の無自性　同経の「無自性相品」には、

世尊よ、何の密意に依りて是の如き説を作すや。――一切法は皆自性無し。無生無滅、本来寂静にして、自性として涅槃せりと。我れ今如来にこの義を問いたてまつる。唯だ願わくは如来、哀愍して、一切法皆無自性、無生

無滅、本来寂静、自性涅槃と説ける所有（あらゆ）る密意を解釈したまわんことを。……

勝義生よ。当に知るべし。我れ三種の無自性性に依りて密意して、説きて一切諸法皆無自性と言えり。所謂（いわゆる）、相無自性性、生無自性性、勝義無自性性なり。

とある。[31] ここでBに相当するのが「一切法は無自性なり」云々という定言で、既知の教説である。しかし、この定言には密意xがある。それをここで示せば、相と生と勝義という三点に関して自性が無いということだと教えられる。その三項の意味を経に従って要約すれば、つぎのようになる。

第一は、諸法の遍計所執相、すなわち、諸法がわれわれの心において仮構された（parikalpita）ものであること、したがって、名字のみのもので諸法固有の相（特質）があるわけでないので「相に関して自性がない」とよぶ。第二は、諸法の依他起相、すなわち、諸法が他の衆縁によって生起したもの（paratantra＝縁起 pratītyasamutpāda）であること、したがって自力で生じたものでないので、「生に関して無自性」と言う。第三に、この縁起した諸法が生に関して無自性であること、それをまた「勝義として無自性」という。その理由は、勝義というのは清浄な所縁（勝義＝すぐれた対象、真実の相、したがって清浄な対象）であるが、依他起相はそうではない。したがってそれは勝義としては実有でない（paramārthato niḥsvabhāvaḥ＝paramārthaniḥsvabhāvatā）。また、諸法の円成実相、すなわち修行実践の果として体得されたすがた（pariniṣpanna）も「勝義の無自性」とよばれる。一切法の無我であること、それは無自性というに同じで、それがまた勝義であるからである（paramārtha〔satya〕＝niḥsvabhāvatā）。この三つを比喩であらわすと、相無自性とは空等のごとく、生無自性は幻像のごとくである。同様に、幻像は一分の勝義無自性にもたとえられる。他方、虚空はもろもろのかたちあるものの非存在で示されるもので、かつすべてに遍在する点、勝義自体としての無自性性にたとえられる。[32]

密意としての三性説　この三無自性義は、右の説明にも見られるように、同経の直前の章たる「一切法相品」に説かれる三相、すなわちいわゆる遍依円の三性説にもとづいている。すなわち、三性説こそが一切法無自性の密意の内容にほかならない。そこでの説明もここと同じであるが、遍計所執相とは、一切法の名仮安立自性差別の相、すなわち、仏の教説中のあれこれの法で、個別的名称に対応する相。依他起相は、これあるときかれあり、これ生ずるときかれ生ずという定型句に示される十二縁起のごとき、諸法の縁生の相。これにたいし、円成実相は、一切法の平等の真如を言うとされる。(33)

ここで問題とされているのは、一切法相で、その基本は縁起したものという点にあるが、その縁起無自性ということと自体は修行の完成によって体得されるので、これを円成実相という。かくて勝義として見れば一切法は無自性で、縁生したものとしてあるというだけである（縁生法と縁起の二面を含む）のに、そこに名を仮設し、名に対応する相を仮構する。かく仮構された相を遍計所執相とよぶのであるから、さし当ってこれは言語表現の世界、つまり竜樹のいう世俗諦、言説（ごんせつ）の世界である。それはひとつには教説の世界であるが、拡大すれば教説の内容として現われる日常の世界を指す。ことに仮構されたものを実有とみなし、それに執着する点で、凡夫の迷妄の相を指すことになる。これは「一切法」の、教説から諸現象への意味の拡大に対応する。「無自性相品」の右に掲げたかぎりの説明には迷妄の相とは示されていなかったが、それに続く一段を見れば、依他と円成の自性の上に仮構された相に執着して、三種雑染を生じて輪廻してやまず、と説かれている。(34)のちの発達した三性説ではこの迷妄の点が強調されてくる。

もうひとつここで気付かれることは、ここには唯識説がむすびついていないことである。これは、諸法をいかに見るか、その見られた姿によって三性を区別しているが、それを見る主体の問題がまだ表面に出ていないということである。ただ、「仮構された相」(parikalpita-lakṣaṇa)というところに、では「仮構するもの」(parikalpa 分別)は何かと

いう問題がひそんでいるはずである（parikalpita＝vijñapti, parikalpa＝vijñāna）。三性が唯識説と直接むすびついていない点では、前節でみた「分別瑜伽品」も同様である。そこでは、三性は、空性を説明して、依他と円成の自性の上に、遍計所執の相がないこと（畢竟遠離 atyantarahitatā＝śūnyatā）と言っているだけである。[35]『解深密経』の所説が最古層の三性説を示すと断言はできないが、無自性義に勝義と世俗の両面の視点を加えたのが三性説の原意であったということはできよう。

三時の法輪　さて、「無自性相品」の末尾で、この経は「勝義了義之教」と名づけられているが、その理由として説かれているのが、いわゆる三時転法輪の説である。すなわち、仏は成道ののちベナレスにおいて声聞たちのために初めて法輪を転じて四諦を説いたが、この教えは「有上、有容、未了義」であった。そこでつぎに大乗に進む者たちのために、一切法無自性義を説かれたが、なお隠密相による転法輪であったので、これまた未了義であった。今やここにあらゆる乗に進む者たちのために、同じ無自性義を顕了の相をもって説いたが、これこそ「無上、無容で、真の了義経」であるとするものである。[36]

この意味するところは明らかである。すなわち「解深密」とは、『般若経』に説かれ、竜樹によって確立された大乗の空性説にたいし、さらにその意味を深め、超え出ようとする抱負を示す語にほかならない。これは瑜伽行派の学説の大乗仏教中における位置を示すものである。そしてこの意図は、『中辺分別論』における、三性説をふまえた有無中道の説に継承され、理論化されるのであるが、今は説明を省略する。

同時にもうひとつ注目すべき点は、『解深密経』が、「すべての乗に進む者たちのために」説かれているという主張である。『般若経』―竜樹ラインは大乗の宣揚に急で、声聞乗の教説を切り捨て御免にしたが、瑜伽行派はその切り捨

てられた声聞の教説にも立場を与えて包容しようと意図している。これは三乗の綜合の立場というべきもので、それを形の上で示しているのが『瑜伽師地論』である。

四　摂大乗——瑜伽行派の立場（二）

三乗綜合と五つの種姓　『瑜伽師地論』は三乗の綜合を意図していると言ったが、その綜合の仕方というのは、仏道修行の入門的段階に関しては一様であるとして、ある段階において、その進むべき道（乗）が決定する。その乗の決定は修行者に先天的に具っている種姓（ゴートラ）の区別によるとするのである。[37] ただし修行の結果として種姓を獲得する場合もある。先天的種姓を「本性住種姓」、修行によって得られる種姓を「習所成種姓」と呼ぶ。後者はどの乗にもありうる道理であるが、未定という意味では不定種姓である。これにたいし、種姓の決定したものは声聞、独覚、菩薩のいずれかの種姓に属する。他方、どの種姓ももたないもの、つまり、いかように努力しても涅槃を得ない者もあり、これを「無種姓」（無性）と呼ぶ。[38] この五種姓説—五姓各別説は瑜伽行派の標幟のように見なされ、非難の対象ともなるが、修行者の実状から言えばありうることである。その点で一乗思想は理想主義であるが、実状には即していない。『解深密経』もその意味で、一乗には密意があると言って三乗の種姓の別を説いている。[39]

三乗の種姓という考えは、しかし、瑜伽行派の独創ではない。すでに有部の阿毘達磨において成立していた考えである。[40] ただ、その場合は、仏と仏弟子の間の絶対的な質の相違の自覚から、成仏は菩薩（仏の前身）にかぎるとして菩薩種姓を考えたものである。大乗はこの菩薩種姓を拡大解釈して、最大限には衆生のすべてにこれを認めようとす

る。（一乗思想や如来蔵思想の場合など。）瑜伽行派も大乗として、不特定多数の衆生にこれを認めるが、同時に小乗の考え方もうけついで、菩薩でない他の種姓に属する衆生の存在も認める。そこに、三乗に応じた修行道も組織づけられる。もちろん三乗といっても、実質的には声聞乗と菩薩乗で、『瑜伽師地論』ではそれぞれが、「声聞地」と「菩薩地」で論ぜられる。この両地は「本地分」中最大の分量を占める重要な部分である。

『菩薩地』の摂大乗　『瑜伽師地論』の成立に関してはなお種々の見解があって、最終結論には達していない（後節参照）が、「声聞地」が有部的な修行体系につながるものとして、古い部分に属することは誰しも認めるであろう。他方「菩薩地」は瑜伽行派が大乗に属する所以を示す標幟として、小乗有部に対立して掲げた重要な教えであって、これまた瑜伽行派とともに古い。瑜伽行派としては「声聞地」の上に、これとパラレルに「菩薩地」を置くことによって、一切の乗の綜合と大乗の優位を示したかったに違いない。

この「菩薩地」の修行道の項目は「菩薩蔵」すなわち大乗の経典に散説されている教義を集め組織立てたものである。この大乗経の所説のまとめという任務を『菩薩地』（以下テキストとして独立に扱う）では「摂大乗」（mahāyānasaṃgraha）と呼んでいる。

是の如く円満に一切の菩薩の学道及び学道の果を顕示せり。〔これを〕菩薩地と名づくるは具さに一切の菩薩の学道及び学道の果を説き、一切種の教の実の依処なるが故なり。

また、この菩薩地をまた菩薩蔵の摩怛理迦（論母）と名づけ、また摂大乗と名づけ、また壊不壊の路を開示するものと名づけ、また無障智の浄めの根本と名づく。

右の文は、『菩薩地』の末尾[41]に見えるが、そのあとつづけて、この『菩薩地』には「一切菩薩蔵中の略標と広釈の諸

門の摂めを顕示してあり、また能く広く法と毘奈耶を開示してあるから、世尊の菩薩蔵中における教説と変りなく、信を起こし、聴聞・受持して修学すべき値うちがあり、その得る福徳も無量無辺である」と宣伝している。

「摂大乗」については、これに先立って、その含む内容について説明がある（『菩薩地』「初瑜伽処中、菩薩功徳品」第十八）[42]。それによると、

(一)菩薩蔵の教えであること、(二)その菩薩蔵の中にある諸法の真実義の教えが顕示されていること、(三)同じく菩薩蔵中の諸仏諸菩薩の不可思議で最勝広大な威力についての教えが顕示されていること。(四)以上のような特質をもった菩薩蔵を如理に聴聞すること。(五)如理に思惟することにもとづいて菩提を得んとの勝れた意楽を起こすこと。(六)勝れた意楽にもとづいて修行に入ること。(七)修行の結果を成満すること。(八)かくて修果成満の結果として究竟の出離を得ること。

という八項が挙げられている。この八項は実は『菩薩地』の内容次第の要約でもあるのであって、(一)―(三)は何を学ぶかという問題（境）、(四)―(六)はいかに学ぶかの問題（行）、そして(七)(八)がその果（菩薩の十地と仏果）である。『菩薩地』はまたその内容を、菩薩の種姓にある者が発心し修行して無上正等覚を得る次第とも説明し[43]、また修行の主体という点で菩薩の十三住にまとめる。その中核をなすものは六波羅蜜行であり、十地の説である。

『大乗荘厳経論』の摂大乗　『菩薩地』の立場はこのように「摂大乗」という点にあったと言えるが、同じ立場をもっと積極的に打ち出したのが『大乗荘厳経論』である。この論典は大乗の教義の典拠、菩薩蔵としての大乗経典を厳飾、讃美することをその表題としているが、冒頭で、大乗が仏説であり、いかに勝れたものであるかを力説し、これへの帰依をすすめていること以外は、すべて『菩薩地』と同じ項目を同一の順序を逐って説述する。したがって、

「功徳品」の末尾に「摂大乗」の項があるが、ただその説相は『菩薩地』とは若干異なって、つぎのようになっている。(44)

種姓と、法の信解と、及び、発心と、施等の行と、又、正位に決定することと、諸衆生の成熟と、国土の清浄と、無住処涅槃と、最勝の菩提と、示現と。

この十項で大乗のすべてがまとめられるというが、これも『荘厳経論』の内容にほかならない。ただ、まとめの重点は主体としての菩薩の成熟の度合に応じている。すなわち、「正位決定」は見道に入る直前で、したがって準備的修行（加行）の段階をさし、「諸衆生の成熟」は初地から七地、国土清浄と無住処涅槃が八地以上の三地、あとの二つが仏地を意味する。示現とは涅槃の示現の意である。一方、「法の信解」が『菩薩地』にいう菩薩蔵の如理聴聞に当り、これが大乗経典の全内容を含む道理である。

同じ全過程を『菩薩地』のいう「何を学ぶか」（所学処）、「いかに学ぶか」（如是学）、「誰が学ぶか」（能修学）の三項に従って分けると、「発心品」のあと、「菩提品」までの五品が学ぶべき対象としての大乗法、つぎに「業伴品」までの六品が学ぶ方法、そして「波羅蜜品」（「一度摂品」）以下は主体としての菩薩の階位に応ずる行と功徳を論じていることになる。その第二、学ぶ方法のうち、「求法品」では、さらに学ぶべき対象としての法の問題からはじめて全実践過程が論ぜられ、それがまた四十四の作意の名で総括されている。(45) この品は『菩薩地』と項目は同じでも、まったくその内容を独自のものに切り替えた部分で、そこに瑜伽行派における教義の進歩と、学派としての発展が見られる。具体的に言えば、三性説と、唯識性への悟入と、そして、アーラヤ識に関する考察等が、簡略ながら菩薩の修行の具体的方法としてとり上げられていて、瑜伽行派の旗幟がようやく鮮明になってきたという感じである。

『摂大乗論』——唯識説による大乗の再編成

『大乗荘厳経論』に萌芽的に見られた唯識説の大乗の体系への繰り込み

は、つぎの『摂大乗論』になると、俄然、飛躍的に進展する。『摂大乗論』はまさにその題名どおり、大乗の総合を意図するものであるが、そこではじめて唯識説が大乗の教えの土台として位置づけられる。[46]『摂大乗論』の組織は、(一)所知(応知)の依止、(二)所知、(三)所知への悟入、(四)所知への悟入における因と果、(五)その修差別、(六)―(八)菩薩の学としての増上の三学、(九)修学の果としての涅槃、(十)仏果における智の差別、という十章より成る。このうち(一)と(二)が『荘厳経論』のいう所縁としての法、あるいは菩薩地の言う所学処で「境」であるが、その内容は三性とその基盤としてのアーラヤ識の説である。これこそが大乗の殊勝中の殊勝なる所以であるというのである。従来の大乗の諸教説は、かくて瑜伽行派独自の学説によって完全に置き換えられた。(三)以下は「行」であるが、これも(三)において唯識性への悟入がその目的であると明記される。以下(四)その目的達成の手段としての六波羅蜜行と、(五)行位の次第としての十地説と続く。最後の二章を「果」として含むところのつぎの五項は大乗の三学と解脱と解脱知見、すなわち無漏の五蘊という構造をもっているが、(六)の増上戒学は菩薩戒(『菩薩地』に詳説される)、(七)の増上心学は大乗の諸三昧、(八)増上慧学は唯識性を観得するところの無分別智で、この三を因行とする果が、(九)転依と無住処涅槃である。他方、(十)は仏の三身による顕現をその内容としている。無住処涅槃は『荘厳経論』の「摂大乗」の項目名にも対応する。

さて、『摂大乗論』は以上の組織を『阿毘達磨大乗経』から得たという。この経は現存しないのでその正体は知られないが、もし『摂大乗論』の言うとおりとすれば、唯識説の組織化の功はこの経に帰さなければならなくなる。ただ、それは上来検討したところから判断すると、『大乗荘厳経論』よりのちの発展とみなければなるまい。他方、現存の経典で見ると、『解深密経』が『摂大乗論』に近い配列と内容をもっている。すなわち、はじめに『解節経』の内容に相当する部分として「序品」と「勝義諦相品」があり、そのあと「心意識相品」でアーラヤ識を説き、つぎに「一切法相品」と「無自性相品」で三性説、そして、唯識観を説く「分別瑜伽品」とつづき、末尾に、十地と六波羅

蜜を説く「地波羅蜜品」と、如来出現の十相を説く「如来成所作事品」が置かれる。しかし、経自体には各章相互の関連は明確でなく、順序の必然性も見られない。『解深密経』は「無自性相品」以下の各品それぞれに流通分があって経名が挙げられている。「勝義諦相品」も『解節経』によれば流通分を具えている。（ただし、その内容は「地波羅蜜品」の末尾と同じである点問題がのこるが。）これらは元来「解深密」を名とする、ゆるい結びつきをもつ独立の経典のシリーズであったのではないかと推定される。[47] その場合、経名を欠く「心意識相品」と「一切法相品」が問題となる。この二品はつぎの一品と合わせて「勝義了義の教」であると見るべきか、あるいは「心意識相品」は別の由来をもつと見るか、いずれにしても、これらの各部分が現在のような配列となって整備されたのは『瑜伽師地論』の「摂決択分」においてである。これは「摂決択分」の著者が現型の『解深密経』を編修したことを示しているように思われる。（そのさい、序品の書き替えも行なわれた。[48]）『摂大乗論』の配列もまた同じ発想によっている。あるいは後者に合わせて『解深密経』の配列もきまったかとも思われるが、これは断定のかぎりではない。ともあれ、「摂大乗」の内容が、アーラヤ識を含む心意識説と三性説と唯識観に基本をおき、その相互の結びつきが確立したとき、瑜伽行派の唯識説は完成する。『摂大乗論』の組織を踏襲しながら、世親は「唯識性の成就」（「成唯識」）を標榜した。そこにはもはや「摂大乗」という関心はない。おそらく唯識説即大乗となりきってしまったのであろう。

五　大乗の阿毘達磨——瑜伽行派の立場（三）

『摂大乗論』がその綱格を得た大乗の『阿毘達磨経』は正体はわからないが、その題名の示すところは瑜伽行派の

学説の特色を示すものとして重要である。

さきに『菩薩地』の末尾で、その内容が「菩薩蔵の論母」であると言われているのを見たが、これを言いかえれば「大乗の阿毘達磨」である。すなわち、アビダルマとは元来、法すなわち仏の教説の研究で、とくにその方法は法の要義のまとめにあった。この法の綱目を論母（mātṛka）という。したがって、「摂大乗」と「菩薩蔵の論母」は同じ内容をさし、それは大乗の教説についての研究として、「大乗のアビダルマ」と称しうる。

しかし、『阿毘達磨経』とは何ものであるか。右の定義でいうと、経と論とは別であるのにそれが合して一典籍の名となっているのは一種形容矛盾である。しかし事実上は、アビダルマ的な整然とした理論構成をもつ大乗の経典は多く、ことにいわゆる第二期の経典にみられる。『解深密経』などもそれであるし、『仏地経』『入楞伽経』みな然りである。「解深密」という問題関心自体がアビダルマ的ともいえよう。論と経とに実質上の区別がないのである。(49)

瑜伽行派が大乗のアビダルマを自認したことには二つの意味が考えられる。一つは竜樹によって確立された大乗の根本義に従いながら、改めて大乗の教理を組織化したということであり、二つにはそのさい瑜伽行派は有部（あるいは経量部）的なアビダルマの体系を積極的に導入しつつ、新解釈を加えたということである。この二つは別のことではなく、『般若経』や竜樹によるアビダルマの否定にたいし、瑜伽行派は大乗とアビダルマの綜合をその任としたということもできよう。

瑜伽行派が継承したアビダルマの原型は『声聞地』の組織に見られると思うが、実践論が主であって法相は必ずしも詳細に語られてはいない。しかし、『瑜伽論』「本地分」全体にわたって、阿含以来の教義概念はほとんど網羅され、その上にアーラヤ識とか三性とかの新しい教義概念が混入している。「摂決択分」はこのような多数の教義概念のうちから、大乗のアビダルマとして必要な箇所について、とくにその意義の「決択」を下したものである。この段階を

経て、唯識説の確立とともに、瑜伽行派独自の教義概念の整理と組織化が要求されるに至る。こうして現われたのが『阿毘達磨集論』である。そこでは㈠相の決択――蘊界処の分類による一切法相の整理、㈡諦の決択――四諦と雑染清浄にもとづく法の分類、㈢法の決択――大乗の教説の整理、㈣得の決択――行果や迷悟、修行者に関する諸項の整理、㈤論議決択――教説の解釈や論争に関する方軌、の五章にわけてすべての問題が整理されている。これは、一方で瑜伽行派の学説の完成を示すが、他方では問題関心が瑜伽行の実践から唯識の理論へ重心をうつす傾向にあったことをも示している。つまり、小乗のアビダルマがたどった道を再びたどる危険も蔵していたのである。

六　識説――唯識の理論

瑜伽行派の特色を示す標幟の最後として、「識論」(vijñānavāda) という面に即して、識の理論の由来するところを考察してみよう。

輪廻の所依としての識　瑜伽行派の諸論典は、唯識説の教証として『華厳経』「十地品」(『十地経』) の「三界唯心」を挙げる。「三界唯心」は、前にも述べたように、十二支縁起によって示される輪廻の世界 (三界、有為法の世界) が「一心に依る」と観ずべきことを教えるものである。この「心に依る」＝「唯心」の意味は経中あまり明確でないが、そこでは十二支を識支を主体として叙述し、それがある種の行 (＝業) を依事 (vastu) として生ずる貪欲相応心、無明心であるとしているから、識が輪廻相続の主体であることを言おうとしているようである。[50] したがって、唯心、一心と

いわれる心は第三識支であり、有漏心であると知られる。唯識説における識（vijñāna）もまず第一に、この規定に従う。つまり、いわゆる妄心である。

識が輪廻の所依であるという考えは、しかし、大乗と言うよりはむしろアビダルマ的な考察である。仏教がその理論構成上最大の難問としたのは、無我であるのに何がどうして輪廻するかという点の説明であった。十二支縁起を実体的に見、三世両重の因果を考える有部説は、業を原動力として惑業苦の因果を説くので業感縁起とよばれるが、その場合、識は過去世の無明を縁とし、行を因として生じた果で、現在世の托胎の瞬間を言うとされる。唯識説においても、この構造はかわらない。ただ、一方で識は刹那滅とされるので、現在の識にいかに過去の無明や行が組みこまれ、また、未来世までも規定するもの、つまり輪廻の主体たりうるのか。この問題は諸部派の間で盛んな議論を呼んだが、それらを参考として[51]、新たに、過去の業を構造的にくみこんだ識としてアーラヤ識を仮設するに至った。

アーラヤ識は一切種子心識（sarvabījakacitta）と言われるように、過去の業（無明に染せられた）を種子として貯える場（ālaya 宅、蔵）であり、かつ、身体の中に、身体と安危をともにするものとして蔵れている（āśrita）。そしてそれは貪欲（ālaya）とくにその根元としての我執の対象である。すなわち、アーラヤ識が刹那相続をつづけるところに、われわれは個人存在（我）を想定し、執着するが、その由来するところはアーラヤ識自体のうちにあるとするのである。そのアーラヤ識を成長させる材料（執受 upādāna）として、一つは諸感官を含めた身体、第二に、「相・名・分別にもとづく世間的言説戯論の習気」がある。この二種の素材を取って、個体を保持するので、この識を「アーダーナ識」（執持識、阿陀那識、ādānavijñāna）とも言う。このアーダーナ識＝アーラヤ識の流れの上に前五識ないし分別意識が転起して対象を認識し（色等の六種の対象を集めるので「心」という）、それがさらに習気（執持）となってアーラヤ識を成長させる。その結果として輪廻（結生相続）がつづく。しかし、この秘密を知った菩薩はもはや「アーダー

ナもアーダーナ識も見ず、アーラヤもアーラヤ識も見ない」。

以上は『解深密経』「心意識相品」の説くところである。[52] そこでの問題意識はむしろ、個人存在の維持者としてのアーダーナ識に集中していたようである。(『解深密経』は「分別瑜伽品」でもアーダーナ識を説くが、アーラヤ識の名はここ以外にはない。)しかし、二つの執受とこの識との関係は、識説としてもう一つの重要な理論、認識の機能の問題を含んでいる。

三性転換の所依としての識　右の二執受は、総じて言えば色(しき)、すなわち物質的要素の執受と、名(みょう)、すなわち観念的要素の執受といえよう。つまり、両者合せて「名色」である。したがって、識と二執受の関係は十二支中の識と名色との関係に対応する。識と名色は、たとえば『十地経』でも、一方的に識の成長したものが名色とされているが、しかし、本来は認識とその対象の関係にあり、しかも両者は相互依存の関係にあったことが知られている。すなわち、縁起説の一形態としての十支縁起は、識と名色の相互依存の関係をもって、縁起の出発点としている。アビダルマにおいても、たとえば『法蘊足論』の「縁起品」では「識縁名色」とならんで「名色縁識」の項がある。[53] この二支の関係は蘆束(nada-kalāpa)の喩によって示されるが、同じ喩を用いて唯識説は識を主体とした諸法との同時生起を説明している。[54] これは諸法＝名色ということが前提されていると考えてよかろう。一方、相依相待は竜樹の確立した縁起理論であるが、縁起＝因施設(upādāya prajñapti 何かに因って施設すること)という点で、因たるものは取(upādāna)、すなわち、素材であり執受であるから、識は名色を取として縁生したものと説明できる。[55]

名色は一般的には受想行識の四蘊を名とし、色蘊を色とよぶと解する。第四支としては、つまり業説的には五取蘊であるが、広く一切法を指すとすれば、これは識の対象としての我と法であり、したがってまた、そこに主観(能取)

と客観（所取）を含むと解しうる。その我と法、能取と所取がまた識の素材となる。

このように識と諸法（名色）との相互の関係は同時に、識相続の因（材料）と結果として、輪廻をなり立たせてもいるわけで、したがって、この相互関係は真実ならざるもの、虚妄である。その意味で、識は「虚妄分別」（abhūta-parikalpa）とよばれる。『中辺分別論』は、この虚妄分別と、能取・所取との関係として、唯識の理を説明しようと試みた最初の論典である。[56] そこで、虚妄分別は「三界の心と心所」と規定されるから、第三識支に相当することが知られるが、その機能は、「我」「衆生」「もの（対境）」「認識作用（了別）」等を「顕現する」といわれる。[57] 逆に言うと、それらの「我」等（所取・能取）一切は、識自体の「顕現」（似現 pratibhāsa）にすぎず、それは実在しない。実在しないみずからの顕現を実在であるごとくみなすので、識が虚妄分別といわれるのである。この「顕現」というのは、唯識（表象のみ）といわれるときの識（表象 vijñapti）を言いかえたものである。

この識＝虚妄分別は、対象の知覚（upalabdhi 得＝了別）をその機能としているが、実はその対象が存在しないのであるから、もし、対象はなく識のみであると知ったときには、もはや対象知覚の機能を示さなくなる。そのような状態こそが唯識観の目標とするところで、その場合は唯識ということすら知覚されない。この対象を知覚しない知覚、もはや識とはよべない知覚とは無分別智にほかならないが、それは能所、主客の判別をしない智であり、能所一体の智である。虚妄分別はこのような智となることを実践的に要求されている。これは識が智に代る（転識得智）とも言えるし、識が識でなくなる（境識俱泯、無心）とも言えるが、識がその本来のすがたになるとも考えられる。すなわち、識（知覚）は無知覚を本性としている。その本来の状態にかえるのである。したがって、知覚（識）と無知覚（無分別智）とは本来ひとつで無差別平等である。[58]

『中辺分別論』における虚妄分別の概念の導入はまた、識の機能と、三性説との理論的むすびつきの役を果たした。

さきに、『解深密経』などの三性説はみられた法のあり方を示すもので、それを観ずる主体のあり方は表面に現われていないと言ったが、ここでは、虚妄分別が依他起性で、それによって見られた（顕現された）能取・所取の境が遍計所執性、そして、その能所の二の無いのが円成実性とされる。[59] この「能所の二の無」は「空性」にほかならないが、それが円成といわれるのは、依他起なる虚妄分別が、分別（＝知覚）を離れ、したがって、その上に能所の二を顕現することをやめて、無分別智となることを言うので、その点でいえば、「正智」である。[60] つまり、円成実性に、正智と真如（空性）の両面が含まれ、しかもこの二（能所）はひとつである。

この三性説は有無の観点から見て、中道義を示すとし、そこに「中と辺の分別」という書名も由来しているが、その「中道」を竜樹の中道義と比較して、もっとも特色あることといえば、「虚妄分別は有り」という定言[61]であろう。この有は、三界の全過程、有為法の一切を識の一元にしぼって、それのみを縁生の有とするところにあるが、同時にそれが実践の主体として、智に転ずる当のものであることをも示している。つまり、虚妄分別は輪廻の所依（āśraya）であり、依事（vastu）であるが、実践主体として三性転換の所依でもある。（三性はみられた法としては遍計→円成と転換するが、見る主体としては依他→円成の転換である。）

唯識説の第二の特色としては、本来空であるのに、何故そこに虚妄分別が現われるのかという認識機能のメカニズムであるが、これについてはつぎの段階の理論展開を俟たなければならない。これは本稿の分担の範囲を超えるものとして、その説明を、第三、第四章以下に委ねることにしたい。

七　瑜伽行派形成史

以上、瑜伽行派の主体と立場と基礎理論を略述してきたが、これを形成史という観点からまとめて本稿のむすびとしよう。

瑜伽行派の歴史は、従来の研究をもってしてもなお不明の部分が多く、学者の間でもその解釈は一様でない。その中でもっとも確実な点だけを挙げると、つぎのようになる。――瑜伽行派の唯識理論は無着の『摂大乗論』によってはじめて体系化された。無着はそこで、三性説とアーラヤ識説を有機的に統合し、唯識性に入るという実践＝瑜伽行に理論的裏付けを与えるとともに、この三部門を含む唯識説をもって、大乗の最勝の教えとして、すべての大乗の教説の基礎においた。無着の説は弟の世親によって継承されたが、世親は識理論をさらに発展させ、ここに唯識説の完成を見る。その学説の基本は『唯識二十論』と『唯識三十頌』に見られる。世親以後、識理論は認識論的に精密の度を加え、他学派との論争という情況を背景として因明学の発達独立を促した。――

さて、伝説の語るところによると、無着はこの唯識説を兜率天の弥勒菩薩から伝授されたという。この伝説から歴史的事実を読みとろうとする場合、弥勒なる論師の実在説が生まれた。その論拠は、無着が『摂大乗論』に引用する『大乗荘厳経論』や『中辺分別論』など、無着が前代から継承した論典があるとして、そのような論典の著者があるはずと見てこれを弥勒に帰したものであって、ほかに歴史上の人物としての事蹟はまったく知られていない。したがって、無着以前の瑜伽行派に帰せられる論典があると認めて、その著者無名氏をかりに弥勒の名で呼んでおくという解

称もなり立つし、現在のテキスト類の事実上の編纂者としての無着にすべての著作権を帰す立場もなり立つ。しかし、瑜伽行派が無着の出現によって突如形成されたと考えることはやはり無理がある。そこにはかなり長い瑜伽師の伝統があったものと推測される。この瑜伽師たちは、北インドの有部系の教団を母体とし、その実践上の要求から、竜樹によって確立した空性説をうけ入れることによって、大乗化した。かれらは、在来の瑜伽行の体系の上に大乗の瑜伽行の確立を目ざし、のちの『菩薩地』の原型となる綱要書を造った。これにたいし、在来の瑜伽行は「声聞地」とよばれた。『声聞地』の瑜伽行理論は、別に『解深密経』の「分別瑜伽品」の骨子ともなっている。この経は、大乗の瑜伽行の実践としての唯識観をはじめて表明した経典として重要である。一方、『菩薩地』は大乗の教説＝菩薩蔵の総まとめであることを標榜して「摂大乗」と名のったが、この主張は『大乗荘厳経論』にうけつがれ、さらに無着の『摂大乗論』に至って完結する。同時に、瑜伽行派はその母体となった有部の体質に由来するものか、竜樹の徒とは異なって三乗の包括を任務とし、この立場にもとづいて、声聞地・菩薩地を中核として、十七地よりなる『瑜伽師地論』の編集を企てた。さらにそれを「本地分」として、「摂決択分」以下の四分を加え、ここに瑜伽行派の基本テキストとして完成した。『解深密経』も課題ごとに作られていたものが、この「摂決択分」の製作に呼応して現型に編集されたものと思われる。なお、『大乗荘厳経論』と同じ作者が『法法性分別』『中辺分別』という二論を造って[62]、唯識説を構成する個別理論を完成した。『大乗荘厳経論』は瑜伽行の体系と大乗説の組織化を目標とし、『法法性分別』は雑染（法）と清浄（法性）の弁別と、雑染から清浄への転依を論じ、『中辺分別』は空性の解釈と、三性説の主体的意義づけを主題とする。これは三性説と識説の結合を準備した点で重要な論典である。このほか『阿毘達磨経』が造られたが、今は散佚して、その内容は知られない。

『摂大乗論』の著述以前における瑜伽行派の歴史は以上のような経過をたどったものと筆者は推定しているが、こ

のうち、『大乗荘厳経論』以下の三書は、チベット所伝で弥勒菩薩に帰せられている。『瑜伽論』は中国で弥勒菩薩説といい、チベットでは無着造という。現在は一般には無着以前の作品で「本地分」がはじめに出来、「摂決択分」以下はあとで作られたと見る学者が多いが、無着による一時成立説もある。[63] 筆者は上述のような推定を立てたが、五部の編纂者としては無着を当てても不合理はないと考える。

以上のような経過は歴史年代の上ではいつごろに属するのか。世親の年代は現在、そのグプタ王朝の二王との交渉という事実から、五世紀後半がその晩年であったと推定されるので、四〇〇—四八〇ごろと考えるのがもっとも有力な説である。無着はその長兄であるが、この兄弟の年齢差はかなり大きかったとも考えられるので、三八〇—四六〇ぐらいとなるであろう。[64]

この年代推定は瑜伽行派関係の経論の漢訳年代からみて矛盾がないかどうか。まず、漢訳年代から言ってもっとも古いものは、曇無讖による『菩薩地持経』の訳出（四一四以後）と、求那跋摩による『菩薩善戒経』の訳出（四二四—四三一の間）である。この二書は『菩薩地』の異本であるが、曇無讖訳は『菩薩地』とほぼ同じ内容であるに比し、求那跋摩訳は古い形を示し、あるいはこれが『菩薩地』の原型ではないかと思われる。この二書の伝来から言うと、曇無讖はこの書を四〇五—四一〇年の間に入手しており、求那跋摩は三九六年北インドの地を離れているので、この三九六—四一〇年の間に『菩薩地』の現形が成立したことになり、しかもそこに五部の全体の存在が予想される。[65]

つぎに、求那跋陀羅による『解深密経』の一部たる『相続解脱地波羅蜜了義経』、および『相続解脱如来所作随順処了義経』の訳出がある。その年代は、四四三年の『楞伽経』訳出とだいたい同じころと思われるが、この二経は変則的な書き出しで、[66] 決して独立の経典ではなく、形式上、『瑜伽師地論』の「摂決択分」における引用と似ている。おそらく、同書からの抜き書きであろう。そうすれば、これは四三〇年ごろにおける「摂決択分」の存在を確認する資

料となる。一方、『楞伽経』はその内容上唯識説と密接な関係をもっていながら、無着の著書にはまったく引用がなく、世親の著書でも『釈軌論』の中に経名なしで引用されるのが現在まで知られている唯一の例である。その一方で、世親の『三十頌』ときわめて類似する学説があって、しかもそれが『楞伽経』以前にあらわれた教説（仏説）と推定されるという厄介な問題を抱えている。目下のところもっとも妥当と思われるのは、『楞伽経』の作者が瑜伽行派の縁辺に位置していて、正統派にあまり知られていなかったとみることであるが[67]、なお検討を要する。

世親の著作の最初の漢訳は、菩提流支による『唯識二十論』や『十地経論』である（五一〇ごろ）。一方、無着の主著『摂大乗論』は、北魏の仏陀扇多による論本二巻の訳出（五三一）が最初のものである。このような訳出年代のばらつきは、漢訳者が真諦以前にあってはなお、唯識説の体系を熟知せず、アトランダムに集め翻訳したことを示している。真諦の生年は四九九年であるが、当時は世親の後継者たちの活躍期で、その中に真諦がその著作を訳出した陳那や徳慧がいたことであろう。この時期にはじめて瑜伽行派は学派としての存在を世に知られるようになったのではあるまいか。

（1）伝統的な唯識法相の学については、平川彰『八宗綱要』上（〈仏典講座39〉上）大蔵出版、一九八〇年、第四章法相宗、参照。

（2）ドゥヨング『仏教研究の歴史』（平川彰訳）春秋社、一九七五年、五一―五三頁。以下、言及される個々のテキストについては、本巻第二章（袴谷稿）参照。

（3）同上書、五三―五四頁。

（4）宇井伯寿『印度哲学研究』第一、一九二四年、一―七頁。

（5）同上書、三五五―四一四頁。

（6）「玄奘以前の印度諸論師の年代」『印度哲学研究』第五、一九二九年、一〇九―一六一頁。

(7) 「成唯識論の性質及び立場と第七識存在の論証」、同上書、一五―一〇七頁。

(8) 高崎直道「真諦訳摂大乗論世親釈における如来蔵説―宝性論との関連」、結城博士頌寿記念『仏教思想史論集』、一九六四年、二四一―二六四頁、その他。

(9) 上田義文『仏教思想史研究』、一九五一年。また、最近の論文として、「安慧説と護法説との相違の根本は何か」、京都女子学園仏教文化研究所『研究紀要』一〇、一九八一年、三―三一頁。その主張によれば、旧訳（玄奘以前）の唯識説の特色は染浄二分の依他、染浄和合のアーラヤ識（したがって如来蔵縁起説）というのではなく、「依他（縁生＝有）は能縁、分別性（無）はその所縁」という三性説（能所の無が成就性）にある。この上田説については論点も多い。本巻、第四章（横山稿）参照。

(10) 大正五四、二〇五下。

(11) 最初の使用者は宇井伯寿と考えられる（前掲、註(6)の論文）。向井亮「ヨーガーチャーラ（瑜伽行）派の学派名の由来」『三蔵集』第四輯、二六七―二七三頁、参照。

(12) たとえば木村泰賢『大乗仏教思想』、一九三六年、では「瑜伽仏教」とよび、山口益は『般若思想史』その他で「瑜伽唯識」とよぶ。

(13) 荻原雲来『梵和大辞典』、yogācāra の項参照。

(14) 同上。また、宇井伯寿『瑜伽論研究』、一九五八年、二四―三五頁、参照。なお、ヨーガーチャーラの意味をのちの註釈者は yoniśomanasikārayoga（如理修行）と説明する。野沢静証『大乗仏教瑜伽行の研究』、一九五七年、一八―一九頁。

(15) 大正一五、一八一下。

(16) 大正一五、三〇一中。

(17) 『大正大蔵経索引』毘曇部上、「瑜伽師」の項参照。また、西義雄「部派仏教に於ける瑜伽師とその役割」『阿毘達磨仏教の研究』国書刊行会、一九七五年、二一九―二六五頁。

(18) 契経の引用ではないが、『大毘婆沙論』の「瑜伽師」の原語の確定される一例がある。

「問。修観行者、繫二念眉間一。爾時当言、住在何位。答。超作意位。

然、瑜伽師修二不浄観一、総有三位一。一初習業位。二已熟修位。三超作意位。」（巻四〇、大正二七、二〇五中）

まったく同文が『倶舎論』にある。

「……繋心在眉間、名超作意位、(VI, 11ab)……然、瑜伽師修骨鎖観、総有三位。一初習業。二已熟修。三超作意。」(巻二二、大正二九、一一七中―下)

この梵文(第九頌釈)はつぎのとおり。

sa punar ayam aśubhām bhāvayan *yogācāras* trividha ucyate. (1) ādikarmikaḥ, (2) kṛtaparijayaḥ, (3) atikrāntamanaskāraś ca ‖ (*Abhidharmakośabhāṣya*, Śastri Ed., pp. 895-896 (vol. 3).

さらに同じ三種瑜伽師が『瑜伽師地論』「声聞地」に見える。

「問、修瑜伽師凡有幾種。答三。何等為三。一初修業瑜伽師。二已習行瑜伽師。三已度作意瑜伽師。」(巻二八、大正三〇、四三九中)

これに対応する梵文は、

tatra kati yogācāraḥ| aha| trayas tadyathā| ādikarmikaḥ| kṛtaparicayaḥ| atikrāntamanaskāraś ca| (A. Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, 1962, p.95)

なお『瑜伽師地論』には「瑜伽行」という訳もあるが、別の語の訳であり、同じく「瑜伽師」もヨーガーチャーラの訳でない場合も知られる。

「云何初修業者、始修業時、於修作意、如応安立。謂、善通達修瑜伽師、最初於彼依瑜伽行初修業者、如是教誡。……」(同上、四五九中)

tatra katham ādikarmikaḥ tatprathamakarmiko manaskarabhavanāyām viniyujyate|……iha yogajño yogaprayuktam ādikarmikam…… (A. Wayman, *Analysis*, p.122)

ここでは「善通達修瑜伽師」は yogajña の訳で文字どおり瑜伽の先生である。一方、「依瑜伽行」は yogaprayukta の訳。すべて同じ玄奘訳であるが訳語は情況に応じて適宜なされている感がある。

(19) 大正二七、六八二上。

(20) 大正二七、七〇四中―下。

(21) 大正二七、七六七中。

(22) 「唯識観」という語は元来、真諦訳『摂大乗論』に見られ、玄奘訳で入唯識(性) vijñaptimātra(ta) とあるのに対応して、入唯識観と訳されているもの。ここでは唯識ということをヨーガによって観得するという一般的な意味で使用する。

(23) 大正一六、六九八上—中。以下、便宜上、玄奘訳を用いる。Cf. E. Lamotte, *Sandhinirmocana Sūtra, L'explication des mystères*, 1935, pp.90-91. 野沢、前掲書、は「分別瑜伽品」の和訳とその註釈を主要部分とする。

(24) 我説識所縁唯識所現。rnam par śes paḥi dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba yin no shes bsad do|=* vijñānālambanaṃ vijñaptimātreṇa prabhāvitam iti mayā deśitam. チベット文には版により、また他で引用された場合など若干のちがいがあるが、基本的には意味の相違はあるまい。野沢、同上書、二〇六頁、参照。

(25) 大正一六、六九八中。心相、無間心、心一境性の作意はまた、挙相、止相、捨相ともよばれる（同上、六九九中）。

(26) 具体的に十二部経の名を挙げる。大正一六、六九八上。なお、『瑜伽論』「摂決択分」ではこの章全体を「法仮安立」の主題で引用する。法仮安立に通じて、その根元たる法界（＝真如）に入るのが瑜伽行である。

(27) 大正一六、六九七下。

(28) 『瑜伽論』巻二五、大正三〇、四二七中—四二八上。野沢、前掲書、三四—四一頁、参照。

(29) 大正一六、六九九下。

(30) あるいは「三界唯心」をただちに置き換えた句とみてもよい。

(31) 大正一六、六九四上。

(32) 以上、大正一六、六九四上—中。

(33) 大正一六、六九三上。

(34) 大正一六、六九四下。なお、『摂大乗論・無性釈』に引用される『般若経』の「弥勒請問章」はその成立時期に問題があるが、そこで述べられる三性も、parikalpita, vikalpita, dharmatā で、やはり観ぜられた法の相である。また、『瑜伽論』「摂決択分」の所説も『解深密経』にもとづく三性説でここと同じである（大正三〇、六五六下）。袴谷憲昭「弥勒請問章和訳」『駒沢大学仏教学部論集』六、一九七五年、二一〇—一九〇頁、参照。

(35) 大正一六、七〇一中。

(36) 大正一六、六九七上中。

(37) 種姓（gotra 種性、性）について、『瑜伽論』では「声聞地」（巻二一、大正三〇、三九五下）、「独覚地」（巻三四、四七七下）、「菩薩地」（巻三五、四七八下）の各冒頭でそれぞれ論ぜられるが、三乗の種姓について「声聞地」中で説かれている（巻二六、四二六下）。また、その意味については、種子（bīja）の同義語（二八四下）、界（dhātu）の同義（四五四下）としても挙げられる。

(38) 大正三〇、六六九中―六七〇上（声聞地の決択のはじめ。無種姓＝畢竟無般涅槃法）。

(39) 大正一六、六九五頁上。

(40) 『大毘婆沙論』巻五、大正二七、三三中以下。三種（第三は仏種姓）の種姓の決定（世第一法）と転換の可能性（忍位以下）について論じる。同じく『倶舎論』「賢聖品」巻二三、大正二九、一二〇下その他参照。

(41) 大正三〇、五七五中。*Bodhisattvabhūmi*, ed. by U. Wogihara (BBh), p.409.

(42) 大正三〇、五四八下―五四九上。BBh, p.298.

(43) 大正三〇、四七八下、BBh, p.2. 同じく「菩薩地」の末尾「次第瑜伽処」（同上、五七五下）、BBh, p.411, 高崎直道「種姓に安住する菩薩」『中村博士還暦記念論集・インド思想と仏教』一九七三年、一二〇七―一二二頁、参照。

(44) *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, ed. by Sylvain Lévi (MSA), p.171 (v. XIX, 61-62). 大正三一、六五四下―六五五上。

(45) MSA, pp.70-75, 大正三一、六一六上―六一七下、野沢静証「智吉祥造『荘厳経論総義』に就て」『仏教研究』二―二、一九三八年、一四八―一五四頁、早島理「菩薩道の哲学」『南都仏教』、一―二九頁、参照。

(46) 『摂大乗論』については、本巻、第三章（勝呂稿）参照。

(47) 長沢実道『瑜伽行思想と密教の研究』（大東出版社、一九七八年）はその第二篇第四章（『解深密経』の研究）で「無自性品」および、最後の二品を無着以後の編入とみている。ただし、筆者としてはそのままでは首肯しかねる。

(48) 周知のように真諦訳『解節経』の「序分」は玄奘訳その他すべての異訳と異なる。おそらく『解節経』相当部分だけで独立の一経であり、かつその「序分」は古型を存するものと見られる。なお、チベット訳には無着造とされる『解深密経疏』があって、その序分は現行のものである。

(49) 真諦訳『摂大乗論』は、その冒頭の、玄奘訳等で『阿毘達磨大乗経』の経言として引用する部分について、つぎのように訳す。

「摂大乗論ハ即チ是レ阿毗達磨ノ教ナリ、及ビ大乗修多羅ナリ」

これは、末尾の、

「阿毗達磨大乗蔵経中ニテ名ヅクル摂大乗ト、此ノ正説ハ究竟セリ」（読みはいずれも宇井伯寿校訂本による。）

と対応するが、このまま読むと摂大乗論＝阿毘達磨大乗経のようでもある。他訳から見ればおそらく誤りとみなすべきであろうが、そう言って一概に看過できない面もある。

(50) 大正九、五五八下、*Daśabhūmikasūtra* (ed. by R. Kondo) (DBh), p.98, *ll.* 8-11. 行が依事であるというかぎり、行 saṃskāra の根元性が考えられ、その点若干の曖昧さがのこる。この依事 vastu の意味はなお考究を要するであろう。（なお唯識説では後述するように、識＝アーラヤ識が依他性として依事である。）

(51) たとえば『摂大乗論』は大衆部の「根本識」、化地部の「窮生死蘊」を挙げて、アーラヤ識の先駆思想としている。その他、理論的に最大の影響を与えたのは経量部の種子説であろう。識の思想史的展開については、結城令聞『心意識説より見たる唯識思想史』一九三五年（東方文化学院）、勝又俊教『仏教における心識説の研究』一九六一年、とくに第二篇第二章が詳しい。

(52) 大正一六、六九二上—下、SNS. (Lamotte), p.55. この品については、宇井伯寿『仏教思想研究』一九四〇年、一六三—一七三頁（「縁起説の発達と変遷」の第八章の一、大乗仏教における有支説の発達）、参照。

(53) 大正二六、五〇七下—五〇八中。

(54) 『摂大乗論』宇井校訂本、一三頁（互為因果章第四）。

(55) 竜樹の相依相待の縁起説の一例として、第九章第五偈が注目される。

「何物かによって何者かが明らかにされ、何者かによって何物かが明らかにされる。何物かが無くして何者かがいずこにあろう。何者かが無くして何物かがいずこにあろう。」

これは取（upādāna）＝何物か（中性）と、取者（upādātṛ）＝何者か（男性）の間の関係と説明されるが、羅什訳はこれを、

以法知有人　以人知有法　離法何有人　離人何有法

と、法と人との関係におきかえている。（安井広済『中観思想の研究』法蔵館、一九六一年、九五—九六頁、参照。）これはさらに名色（執受）と識、あるいは所取と能取の間の関係におきかえることができよう。

(56) 虚妄分別は『中辺分別論』のもっとも基本的な術語といえるが、『瑜伽論』や『解深密経』には用いられていない。しかし、語としては般若経系の諸経にもある。たとえば、『善勇猛般若』(*Suvikrāntavikrami*, ed. by Hikata, p.110: viparyāsa iti ..... abhūtaparikalpa eṣa satvānām)、あるいは『大集経』「海慧菩薩品」(『宝性論』における引用。*Ratnagotravibhāga*, ed. by Johnston, p.49, l.12: āgantukā ete kleśā abhūtaparikalpasamutthitāḥ)。

(57) *Madhyāntavibhāga* (Nagao Ed.) (MAV), I, 8ab: abhūtaparikalpaś ca cittacaittās tridhātukāḥ; I, 3.: arthasattvātmavijñapti-pratibhāsaṃ prajāyate vijñānam.

(58) MAV, I, 6-7: upalabdhiṃ samāśritya nôpalabdhiḥ prajāyate| nôpalabdhiṃ samāśritya nôpalabdhiḥ prajāyate || upalabdhes tataḥ siddhā nôpalabdhisvabhāvatā| tasmāc ca samatā jñeyā nôpalambhôpalambhayoḥ ||

世親釈は「唯識の知覚によって境の無知覚が生じ、境の無知覚によってまた唯識の無知覚も生ずる。かくて所取能取の無の相に入る。」(第六頌)。知覚さるべき対象のないのに知覚は道理に合わないから「知覚は無知覚を本性とする」。したがって、知覚が知覚として成立しないから、「知覚と無知覚とは平等と知られる」。しかし、〔虚妄分別は〕無知覚を本性としてはいるけれども、虚妄なる対象を顕現する点で知覚といわれる(第七頌)、と説明する。最後の「平等」について、安慧釈は第一に、境の無知覚と唯識の知覚がともに非存在だからという義を挙げ、第二に外境を凡夫は知覚するが聖者は知覚しない。しかも真実はひとつであるから平等であるという説、第三に、凡夫は〔唯識と聞いて〕能取を知覚するが、聖者は能取をも知覚しない。両者とも所取がなければ能取もない点で無差別であるという説。第四に本性として知覚はないが、現に〔虚妄の対象を〕知覚することがあるから、増益と損減を離れる点で平等である、と言う。(*Madhyāntavibhāgaśāstra*, ed. by R. Pandeya, pp. 23-24.)

ここは唯識性への悟入(入無相方便)という実践の過程を示しているのであるから、無知覚は境の無知覚と同時に唯識の無知覚をも指すはずであり、したがって、筆者のような解釈(無知覚＝無分別智)も可能であろう。逆に言うと、唯識の知覚はなお虚妄分別の範囲内である。

同じ唯識性への悟入は『法法性分別論』でも「作意の悟入」の項で、ここと同様の手順で説かれている。(唯識の得知→外境の不得知→唯識の不得知→二の無得知。この「この無得知」が無分別智。)釈論は、能所の二がともに無所得である点で無差別であるからという。山口益「弥勒造法法性分別論の訳註」『山口益仏教学文集』上、春秋社、一九七二年、一八七―一八八

頁、参照。

(59) MAV, I. 1,5.

(60) MAV, III. 13. これは、いわゆる五法（五事）のうち相・名・分別の三を依他と遍計の二性に摂し、正智（samyagjñāna）と真実（tattva）を円成実性に摂することを説く偈である。

(61) MAV, I. 1.

(62) 横山紘一「五思想より見たる弥勒の著作」『宗教研究』二〇八（一九七一年）、二七―五二頁。この論文は、『中辺分別論』に用いられる「虚妄分別」「所取・能取」「空性」「三自性」および「顕現」という五概念をキーワードとして、弥勒造とされる四論の比較検討を試み、結論として、『瑜伽論』の他の三論にたいする異質性（つまり唯識説発展上の段階の相違）から、『瑜伽論』を弥勒作とみなすことに多大の疑問ありとしている。

(63) 向井亮「『瑜伽論』の成立とアサンガの年代」『印度学仏教学研究』二九―二、一九八―二〇四頁。これより先、向井亮「アサンガにおける大乗思想の形成と空観」『宗教研究』二二七、その他でも同じ見解を表明している。

(64) 無着、世親の年代に関する従来の諸見解については、平川彰『インド仏教史』下、春秋社、一〇一―一〇六頁、参照。

(65) 向井、前掲論文（註(63)の1）の推理を採用する。

(66) 大正一六、七一四下、および七一八上。それぞれ「如相続解脱経説」ではじまって、ただちに経の本文となっている。これは『瑜伽論』が引用する場合とまったく同じである。

(67) 高崎直道『楞伽経』（『仏典講座』一七）大蔵出版、一九八〇年、五五―六二頁（仏教史上における楞伽経の地位）、参照。

参考文献

○唯識思想の概説

服部正明・上山春平『認識と超越〈唯識〉』（『仏教の思想』4）角川書店、一九七〇年

横山紘一『唯識の哲学』（『サーラ叢書』23）平楽寺書店、一九七九年

○インド仏教史上の唯識思想

平川彰『インド仏教史』下、春秋社、一九七九年、九二―一一九頁（瑜伽行派の成立）、一一〇―一六九頁（唯識の教理）、二二八―二五〇頁（瑜伽行派の発展）

○研究文献について

右に掲げた諸書の記載、参照。その他、

Hajime Nakamura, *Indian Buddhism, A Survey with Bibliographical Notes*, KUFS Publication（関西外語大、枚方）1981, pp. 253-283, 370-374.

Ⅱ 瑜伽行派の文献

袴谷　憲昭

一　文献の範囲と問題点

「聖典追従唯心派」と「論理追従唯心派」　瑜伽行派（Yogācāra 瑜伽師）とは、その名称どおり、ヨーガ（yoga 瑜伽）の実践（ācāra）を基盤に置きながら、理論的には「唯識（vijñaptimātra 識別のみ）」という独自の教義を確立していった仏教学派の名称である。後世、この学派は、「空性（śūnyatā）」を理論的根拠とする中観派（Mādhyamika）とともに大乗仏教の二大思潮をなし、さらに部派仏教の系譜を代表する毘婆沙師（Vaibhāṣika）と経量部（Sautrāntika）とを加えた二学派とともに、仏教の四学派と称されるに至った。

この四学派中、経量部と中観派と瑜伽行派との三つは、五、六世紀以降になると、それぞれが互いに論争し合いながら自派の見解を明確に陳述していくという経過をたどることになる。この議論の展開中に大きく介在していったのが、ディグナーガ（Dignāga 陳那、四七〇―五三〇）に始まりダルマキールティ（Dharmakīrti 法称、六〇〇―六六〇）によって大成された論理学および認識論上の諸課題であった。しかも、ディグナーガやダルマキールティは、経量部的側面を示しながらも、多くの場合、瑜伽行派の系譜に位置づけられるので、瑜伽行派の思想史的展開を後世に至るまで見渡そうとすれば、当然のことながらかれらの重要な役割を等閑に付すことはできない。しかし、本稿では、それら後世に属する文献を直接問題とすることはしない。ディグナーガやダルマキールティなどによって提示された論理学および認識論上の文献や問題は、本講座においても、別に独立した一巻として取り上げられていることからもわかるように、同じ瑜伽行派と見なされることがあるとしても、「唯識」の問題の捉え方においては、それ以前のものと

明らかに一線を画すものがあるのである。

チベットの伝承によれば、ディグナーガ以前の古い系譜を嗣ぐ瑜伽行派を「聖典追従唯心派（luṅ gi rjes ḫbraṅ gi sems tsam pa）」と呼び、ディグナーガおよびダルマキールティの系譜に属す瑜伽行派を「論理追従唯心派（rigs paḥi rjes ḫbraṅ gi sems tsam pa）」と呼んで区別するが[1]、このチベットの呼称に従えば、本稿は、主として、前者に属する文献の紹介を意図したものと了解してもらってさしつかえない。しかし、本稿で取り扱う文献の範囲がこれで明確になったわけではない。本稿とすれば、とくに文献の上限が問題となるが、チベットの伝承でいわれる「聖典追従唯心派」の「聖典」とは、端的には、アサンガ（Asaṅga 無著）に帰せられる『瑜伽師地論（*Yogācārabhūmi*）』を指すので、この呼称にこだわれば、本稿の言及はこの論典以降の文献に限定されねばならないことになる。しかるに、『瑜伽師地論』の成立自体がもっとも厄介な問題を抱えているのである。しかも、『瑜伽師地論』の成立史的問題に触れようと思えば、アサンガとの密接な師資相承の伝説に包まれたマイトレーヤ（Maitreya 弥勒）の史的実在性、およびかれに帰せられる諸論典の著者性、さらには『解深密経（*Saṃdhinirmocana-sūtra*）』のような経典の先行性などの問題をも本稿の射程距離に収めねばならないことになる。

プトンによる分類　しかし、のっけから話を面倒臭くすることはあまり賢明な処置とも思われぬ。まずは、瑜伽行派の文献に関するもっとも整理された単一の伝承を規準に置くことにしよう。チベットの代表的仏教史家でもあるプトン（Bu ston Rin chen grub 一二九〇―一三六四）は、その『仏教史』[2]において、経典を次の三期に分類する。すなわち、㈠四諦の法輪（bden pa bshiḫi chos kyi ḫkhor lo）、㈡無相の法輪（mtshan ñid med paḥi chos kyi ḫkhor lo）、㈢勝義決択の法輪（don dam rnam par ñes paḥi chos kyi ḫkhor lo）である。これは、『解深密経』の「無自性相品」に説

かれる、いわゆる「三時教判」を典拠とするものであるが、おおまかに言って、㈠は阿含（Āgama）経典群、㈡は般若波羅蜜多（Prajñāpāramitā）経典群に相当し、㈢は㈡で説かれる空性や無自性（niḥsvabhāvatā）を完全に解明し尽くそうとする意図のもとに（legs par rnam par phye ba dan ldan pa）編纂された経典群を指す。また、この分類は、同時に、㈠と㈡が未了義の（neyārtha まだ充分に意味が解明されていない）経典であるのにたいして、㈢は了義の（nītārtha 意味が充分に解明されている）経典であるという点を含意しており、ここに「勝義決択（don dam rnam par ñes pa 究極的意義を明了に確認したもの）」という名称の由来もある。ブトンの『仏教史』における経典や論典の分類は、決してこれのみに尽きるものではないが、これが主要な分類として用いられていることは、その巻末の「目録（*dKar chag*）」を見れば明らかであろう。(3)

さて、かく三期に分類された経典中、最後の経典群と密接な関係をもった論典としてブトンが記載したものが、本稿で採用することにした瑜伽行派の論典に関する一応の規準である。近代における文献学的諸成果によって、瑜伽行派の文献にたいしても幾多の照明が当てられてきたわけであるが、この時点であえてブトンの記述を下敷きにしたのは、第一に、瑜伽行派の文献に関するブトンの理解が必ずしも正確に周知の事実とはなっていないうえに、種々の伝承や学者の見解がそこに加味され任意に取捨されたものがチベット伝承として人口に膾炙（かいしゃ）していること、第二に、瑜伽行派の文献の個別的研究が近年急速に進められているにもかかわらず、全体を包括的に記述する点においては、いまだブトンを凌ぐに足るまとまった確実な成果が与えられていないこと、このような二つの現状判断にもとづく。(4)

瑜伽行派文献の論典に関するブトンの記載の骨子を紹介すればつぎのごとくである。

（A）聖マイトレーヤの著作とは、（1）『大乗荘厳経論』と、（2）『中辺分別論』と、（3）『法法性分別論』と、（4）『宝性論』とであり（中略）、そのうえに、（5）『現観荘厳論』を加えたマイトレーヤの五法（Byams pa'i chos

lña）と、（B）そ〔のマイトレーヤ〕に追従する聖アサンガの著作、すなわち、（1—5）網羅的論書（rgyas paḥi bstan bcos）としての地の五部（Sa sde lña いわゆる『瑜伽師地論』のことで、その全体を構成する各分を五部と数えたものと、（6—7）要約的論書（bsdus paḥi bstan bcos）としての二種の綱要書（sdom rnam pa gñis『阿毘達磨集論』と『摂大乗論』）と、（C）ヴァスバンドゥ（Vasubandhu 世親）の著作である（1—8）八論書（pra ka ra ṇa brgyad）など〔以上の合計二十が瑜伽行派の論典〕である。

これら論典のそれぞれの概要については節を改めて説明することにするが、合計を二十と数えることに関しては多少の誤解もあるようなので、以下この点に注意を払っておきたい。プトンは、ヴァスバンドゥの八論書それぞれに言及したのち、つぎのように述べている。

ある者によれば、「この〔ヴァスバンドゥ〕論師は、『十地経』の註釈など多くの著作をなさったので、八部〔という論書の数〕には確定性はなく、マイトレーヤに関連した二十法（Byams pa dan ḥbrel paḥi chos ñi śu）についても数は確定したものではない」という。〔しかるに〕数を確定なさる方々は、〔アサンガの〕地の五部と二種の綱要書、およびマイトレーヤの五法、さらに〔ヴァスバンドゥの〕八部の論書という、それら〔計二十法〕を認めるのである。[5]

この場合の二十法（二十の論典）を、あたかもヴァスバンドゥ一人の著作数であるかのように見なすのは明らかに誤りで[6]、これは先に訳出したごとき、マイトレーヤの五法、アサンガの七論典（地の五部と二種の綱要書）、ヴァスバンドゥの八論書、計二十の論典にたいし、その中のヴァスバンドゥの著作数に異説があることを示しただけの記述に過ぎない。ここで重要なことは、チベットでは、プトン以前においてすでに、この総計二十の論典を「マイトレーヤに関連した二十法」と呼ぶ伝承があったということである。さらに、プトン以降になれば、チャンキャ（lCaṅ skya Rol paḥi

rdo rje 一七一七―一七六八）の以下のごとき記述からもわかるように、おそらくこの呼称はもはや確定的なものだったと思われる。チャンキャは、まったく同様に、瑜伽行派の論典を二十列挙した上で、つぎのように述べる。

このように、マイトレーヤの五部の法（Byams chos sde lña）と、〔アサンガの〕地の五部（Sa sde lña）および二つの綱要書（sdom rnam gñis）と、〔ヴァスバンドゥの〕八部の論書（pra ka ra pa sde brgyad）とにたいして、マイトレーヤに関連した二十部の法（Byams pa dañ ḥbrel baḥi chos sde ñi śu）と通称する。(7)

したがって、チベットでは、瑜伽行派の代表的二十の論典については、マイトレーヤの五法はもちろんのこと、アサンガやヴァスバンドゥに帰せられる論典をも、マイトレーヤとの密接な関係のもとに言及していたことがわかる。(8)

中国における分類　さて、かかるチベットの伝承以外に、瑜伽行派の文献に関して従来われわれに知られている伝承が中国のそれである。このうち、慈恩大師基が『成唯識論述記』において指摘した「六経」や「十一論」が、かれを祖ぐ法相宗の伝統の中ではもっとも名高い。詳細は、従来の成果に譲るが(9)、チベット伝では、経典をとくに瑜伽行派の文献としてまとめて取り上げることはしないので、経典に関しては、中国伝を一応の目安とすることも許されるであろう。

二　先行経典と『解深密経』の成立

「六経」と先行性の問題　長い年月をかけ、無名の作者たちによって製作され増広された経典群の中から、瑜伽行

派の論典の成立に重要な影響をおよぼすに至った経典を確認し、その文献史的展望を得ることは、この学派の成立と展開の歴史を解明するためにも必須の課題である。しかし、これまでの幾多の努力にもかかわらず、これらの文献に関する文献史的不確かさは今もって解消したとは言いがたい。

ここで、文献史的不確かさを一応不問にすることが許されるなら、瑜伽行派の依拠する重要な経典としては、上述のごとく、基の『成唯識論述記』中に指摘された「六経」を挙げることができる。これは、玄奘が伝え、基によって確立された法相宗の伝承に属すという制約があるにしても、過去の権威による列挙の仕方としては尊重すべきものであろう。「六経」とは、(一)『華厳経』、(二)『解深密経』、(三)『如来出現功徳経』、(四)『阿毘達磨経』、(五)『楞伽経』、(六)『厚厳経』の、計六つの経典である。

このうち、(三)と(四)は原典もなく漢訳やチベット訳にも伝えられなかったため、その全貌は知られない。(三)はその題名から推して、『華厳経』の「如来出現品」と関連するような経典であったかもしれないが、現時点ではなんとも言えない。(四)の『阿毘達磨経(*Abhidharmasūtra*)』は、その全貌が知られないにしても、断片的にはごく一部が知られる重要な経典である。[10] この経典がアサンガに先行していたことは確実で、アサンガの『摂大乗論』はこれにもとづいたともいわれるが、断片的知識から推測できる範囲はおのずと制限されざるをえない。これを、文字どおり固有の経典と考えるか、あるいは阿毘達磨的経典の総称と考えるか、そのいずれでもなく、元来文献としては存在しないたんなる心証上の呼称と考えるか、推測はさまざまになされているが定説はない。[11]

(六)の『厚厳経』も玄奘によっては漢訳されることなく終ったものであるが、その後、地婆訶羅と不空によって訳された二種の『大乗密厳経』(大正、Nos. 六八一、六八二)として現存し、チベット訳中にも *rGyan stug po bkod pa* (*Ghanavyūha*, D., No. 110, P., No. 778) として伝えられる。この経典は、チベット訳にのみ現存する『瑜伽師地論』にた

いする註釈中でもアーラヤ識と染汚意の経証として引用されているから[12]、その重要性は法相宗の伝承にとどまらなかったことが確認されるが、この経典自体の研究はなされていない。研究の着手が望まれるが、翻訳年代から見て、その成立をアサンガ以前と見なすことには多くの困難が伴なうかもしれない。

この(六)の『厚厳経』に残りの(一)(二)(五)を加えた四つの経典は、漢訳はいうまでもなく、すべてチベット訳中にも現存し、プトンの目録によれば、例外なく第三の「勝義決択の法輪」に含まれる[13]。しかし、このことは、そこに含まれる経典が文献史的にもこの第三の経典群を基盤とする論典（すなわち瑜伽行派の論典）に先行していたことを意味するものではない。文献史的にはまったく未解明な『厚厳経』はもとよりのこと、残る有名な三経典についても、その先行性は決して自明のものではない。

この三経典の中で、その先行性に疑義を挟む余地がないのは、『華厳経』のある部分にかぎられる。現行の『華厳経』は一つのまとまりをもった大部な経典であるが、その中核をなす部分は早くから単独に流行し、たとえば『十地経（*Daśabhūmika-sūtra*）』や『入法界品（*Gaṇḍavyūha*）』などは、すでに『大智度論』によっても知られていた。とくに前者に説かれる「この三界は心のみ」という句は、「唯識」の経証としてアサンガ以降の論師たちによって頻繁に依用されたものである[14]。これらの単独に流行していた経典が現行のごとく増広発展した背景には、瑜伽師（Yogācāra）と呼ばれる無名の実践者たちの活躍が暗に関与していたと思われるので、瑜伽行派の成立と展開の歴史を知るうえでも、この経典自体の文献史的研究が重要なことは論を俟たないが、瑜伽行派の形成史的観点から本経典をまともに取り上げた研究はほとんどないと言ってもよいように思われる[15]。

『華厳経』の古層が明らかに瑜伽行派の論典に先行していたと考えられるのにたいして、『楞伽経』のほうは、その成立がヴァスバンドゥ以前か以後かで論及がなされ、いまだにその決着はつかないが、一般には瑜伽行派の唯識説か

ら逆に影響された、遅い成立の経典と見なされている。かかる成立史的観点からみると、本経典は、初期の瑜伽行派の論典から直接の影響を受けながらも、その唯識説本来の体系を熟知してはいないという評価を受けることになる。[16]しかし、成立史的観点を逆転すれば、本経典の古層が、瑜伽師たちによって、かかる論典に先立って直観的に表現されたものであるために、のちに体系づけられた論典と比較すると、未熟な様相を呈しているようにも見えるという結果になっているとも考えられる。[17]『楞伽経』が後代の成立と一般的に認められているにもかかわらず、確立された唯識説（論典）からみれば、未熟で錯綜した側面を有するのにたいして、『解深密経』はほとんど論典と見なしてもさしつかえないような性格を呈した経典である。そのため、『解深密経』は瑜伽行派の論典に先立つもっとも重要な典拠と考えられてきた。しかし、その先行性も最近ではもはや自明のものとはされていない。

『解深密経』について　『解深密経』は、『瑜伽師地論』の「摂決択分」の最初において「心意識相品」の一頌、同論「摂決択分」中の「菩薩地」の後半においては序文を除く経文全部が引用されているので、一般的には『解深密経』の『瑜伽師地論』にたいする先行性は疑いえないが、後者を幾世代に渡って漸次に編纂された学派的作品とみるシュミットハウゼンは、前者が引用されている後者の「摂決択分」自体をかなり遅い成立と見なし、しかも「摂決択分」を含む『瑜伽師地論』の大部分の成立をマイトレーヤの五法中の三論典（『大乗荘厳経論』『中辺分別論』『法法性分別論』）よりも早い時期に置き、『解深密経』のいくつかの章は『瑜伽師地論』のある層を前提としていた可能性さえあると述べている。[18]勝呂信静は、このシュミットハウゼンの成果とはまったく別途に、やはり『瑜伽師地論』の複数編纂説を採り、『解深密経』の成立を「本地分」と「摂決択分」との中間に推定している。[19]かかる視点は今後充分に考慮されねばならないが、『解深密経』が瑜伽行派にかかわるもっとも重要な経典であることに変りはない。以下、本

経典について、いささか解説を施しておくことにしたい。

『解深密経』の原典は現存しないが、チベット訳[20]、菩提流支訳（五一四年訳）、玄奘訳（六四七年訳）が存し、その一部分に相当する求那跋陀羅訳（四四三―四五三年訳）、真諦訳（五五七―五六九年訳）も存する。チベット訳は序文と本文十章よりなる。この章分けにまったく合致するのが菩提流支訳であるが、玄奘訳はこのうちの第一章より第四章までを一括して「勝義諦相品」と称する。真諦訳『解節経』は、この「勝義諦相品」と相応する部分を訳したものである。以下、チベット訳の第五章から第十章までが、玄奘訳の「心意識相品」（アーダーナ識とアーラヤ識などの下層意識を説く）、「一切法相品」（三相を説く）、「無自性相品」（無自性を三相の観点より説く）、「分別瑜伽品」（瑜伽師の止観を説く）、「地波羅蜜多品」（十地と十波羅蜜多を説く）、「如来成所作事品」（仏果としての法身と化身を説く）にそれぞれ対応する。このうち最後の第九章と第十章に相当するものが求那跋陀羅訳『相続解脱経』である。

勝義諦を五種の観点より明らかにした「勝義諦相品」は『般若経』の影響が強いが、『般若経』で説かれる無自性(niḥsvabhāva)を三相（tri-lakṣaṇa）によって解釈し、それを自己の立場としての「第三法輪（chos kyi ḥkhor lo gsum pa）」と表明した「無自性相品」、およびその三相自体を説明する「一切法相品」は、『般若経』を強く意識した箇所として注目される。この『般若経』から『解深密経』への展開と関連する文献として、『一万八千頌般若』第八三章および『二万五千頌般若』第七二章に挿入された「弥勒請問章」が重要である[21]。また、唯識説の展開からみれば、心のあり方を重層的に捉えた「心意識相品」も重要であるが、これは必ずしも古い成立とは見なされず、成立史的にはむしろ、瑜伽師の観法から「唯識」について述べた「分別瑜伽品」のほうが重要である[22]。なお、菩提流支訳、玄奘訳、チベット訳が有する序分は、『仏地経』のそれとまったく同じものであるが、これとは別系の序分を有する真諦訳との関係で、本経典の成立史上の問題に一石を投じている。

他の経典と成立史の問題　一方、『仏地経』自体もまた、清浄法界と四智とによって仏の世界を開陳したもので、『華厳経』との関連を窺わせるほか、末尾には『大乗荘厳経論』第九章第五六―五九頌とまったく同じ頌を掲げているので、瑜伽行派文献としても重要な経典であることは言うまでもない[23]。ただし、本経典の場合も、その古い成立は必ずしも首肯されているわけではない[24]。

瑜伽行派の論典は、その根底では過去の経典にたいする再解釈という性格を強く有するので、経典については、たんに伝統的な「六経」などの枠に囚われることなく、たとえばプトンの「目録」が示す「勝義決択の法輪」に属すような広範な経典群を、瑜伽行派の形成という視点から、文献史的に解明していくことが今後ますます必要になってくることと思われる。

三　マイトレーヤに帰せられる論典

瑜伽行派に関連する経典が文献史的にまだ充分解明されていない状況は、当然論典の場合にたいしても微妙な影を落とす。そのさい、もっとも問題となるのが『瑜伽師地論』である。本論典は、中国伝ではマイトレーヤ説、チベット伝ではアサンガ造（mdsad pa）とされるが、前述のシュミットハウゼンや勝呂信静の見解に示されるように、最近ではもはや個人的作品とは見なされていない。

ここで、マイトレーヤ説、アサンガ造といわれる両伝承に関していえば、それは外見ほど矛盾したものではない。いずれの伝承においても、『瑜伽師地論』は、アサンガの三昧（samādhi）中に現われた信仰上のマイトレーヤ菩薩に

よって説かれ、それがアサンガによって事実上文字に表わされたとされるのである。中国伝とチベット伝との相違は、そのいずれの事態を重視するかによってもたらされた違いに過ぎない。あとは、この伝承を信ずるか信じないか、信じればそれをどう解釈するかという道が残されているだけである。ルエッグは、この解釈線上に沿って一つの見方を提示している。かれによれば、アサンガが過去の伝統的教説の編纂に深入りする過程で、あたかもマイトレーヤ菩薩から啓示を得たかのように表出したものが、のちにマイトレーヤの五法と呼ばれるに至ったものだという。[25] したがって、アサンガは、啓示を介した編纂者の場合と、純然たる著者の場合と、その両方の役割を担うわけであるが、『瑜伽師地論』自体をどう見るかについての直接の言及はない。

もしこのような伝承からいったん身を引くことが許されるなら、シュミットハウゼンのように、学派的作品である『瑜伽師地論』をマイトレーヤやアサンガの著作リストから外し、かれらに帰せられる他の作品を「マイトレーヤ＝アサンガ複合体の瑜伽行作品（Yogācāra-Werke des Maitreya-Asaṅga-Komplexes）」と呼んで、マイトレーヤの名を一種の符牒として保存する仕方もある。おそらく、この立場がもっとも合理的なものであろうし、筆者も実は喉から手が出るほどにこの立場にくみしたいのであるが、ほとんど情念的相違ともいうべき観点から、かつてシュミットハウゼンの方法にたいする筆者なりの感想を認めたことがあり、[26] 今もそれ以上のことは言えないので、ここで再び触れることはしない。以下は、ルエッグのような立場から、プトンの記述を中心に、マイトレーヤ、アサンガ、ヴァスバンドゥに帰せられる各論典の梗概を、その註釈文献および研究史を踏まえながら、簡単に紹介することにしたい。[27]（論典名については、最初に通称を掲げ、それ以下に、サンスクリット原題、およびプトンによるチベット語の呼称を記す。）

（1）『大乗荘厳経論』*Mahāyānasūtrālaṃkāra, mDo sde rgyan*

二一章（ただし章の教え方には異論がある）、約八〇〇頌よりなる論典。この頌がマイトレーヤ造とされるもので、その形態はチベット訳（D. No. 4020）にのみ保存される。この頌に散文註釈を伴なった形態のものが、波羅頗蜜多羅訳およびチベット訳（D. No. 4026）である。この後者の形態に対応するものが、漢訳ではアサンガ造とされ、チベット伝（コロホンに記載はないが、ブトンの『仏教史』および「目録」による）ではヴァスバンドゥ造とされて、伝承は一致しない。この形態を取るサンスクリット原典はレヴィによって翻訳とともに出版されたが[28]、その際レヴィはアサンガ説を採用した。これにたいし、のちに宇井伯寿は頌をマイトレーヤ、散文註釈をヴァスバンドゥに帰したが、現在もなお定説はない[29]。

本論典は、大乗の真義を開陳することによって大乗経典（mahāyānasūtra）を荘厳すること（alaṃkāra）を意図した組織整然たる作品である。しかも、それでいて決して記述的に堕することなく、韻律形式も豊かで比喩的表現にも富んでいる。全二一章中、「菩提品（Bodhy-adhikāra）」が中心的位置を占めるが、本論典の組織大綱を知るには、チベット訳にのみ伝わるジュニャーナシュリー（Jñānaśrī 智吉祥）の註釈（D. No. 4031）にもとづく野沢静証の研究がもっとも有益である[30]。また、本論典の組織大綱は、『瑜伽師地論』「菩薩地」のそれと緊密な対応をなすことがすでに知られており、両論典の成立史的前後関係の問題から見ても看過することはできない[31]。

散文註釈箇所を合わせもった本論典にたいする複註文献としては、チベット訳にのみ伝わるアスヴァバーヴァ（Asvabhāva 無性）の註釈（D. No. 4029）およびスティラマティ（Sthiramati 安慧）の註釈があり、いずれも必須の文献である。前者は簡にして要を得た註釈であり、しかも頌および散文註釈双方のチベット訳者と同じペルツェク（dPal brtsegs）によって訳されている点でも貴重。これらのチベット訳が、いずれも『デンカルマ目録（IDan dkar ma）[32]』に記載されている（順次に、芳村、No. 626, 627, 628）のにたいして、スティラマティの註釈は同目録にも記載がなく、翻訳年

次も少し遅いと思われる。しかも、最終章の中途で不完全に途切れ、訳文にも読みづらい箇所があるが、詳細な註釈なので参照すべき価値は大きい。[33]

(2)『中辺分別論』*Madhyāntavibhāga, dBus dan mthaḥ rnam ḥbyed*

五章約一一〇頌よりなる論典。この頌のみが、『大乗荘厳経論』の場合と同様、マイトレーヤ造とされるものであるが、これの散文註釈者をヴァスバンドゥとすることについて、伝承間に相違はない。頌のみの形態を保存したものがチベット訳 (D. No. 4021) および玄奘訳『弁中辺論頌』であるが、この頌をすべて含んだヴァスバンドゥの註釈には、サンスクリット原典、チベット訳 (D. No. 4027)、および二種の漢訳が知られている。サンスクリット原典は、近年になって長尾雅人により校訂出版され、多大の便宜をもたらした。[34] チベット訳は、頌の場合と同じくイェシェデ (Ye śes sde) の訳になるもので、いずれも『デンカルマ目録』に記載されている (順次に、芳村、Nos. 629, 630)。二種の漢訳とは、真諦訳『中辺分別論』および玄奘訳『弁中辺論』である。[35] なお、ヴァスバンドゥの註釈のほかに、これにたいするスティラマティの複註が、サンスクリットおよびチベット訳 (D. No. 4032, 同じくイェシェデの訳) として伝わり重要。このサンスクリット原典には二種の校訂本[36]がある。

本論典は、その題名のごとく、有と無との「辺 (anta)」を離れた「中 (madhya)」なる空性を明らかにせんとしたものであるが、空性にたいする瑜伽行派的解釈を打ち出した文献として注目される。『大乗荘厳経論』に較べると、むしろ記述的ではあるが、簡潔な叙述によって緊密に組織された思想を表明している。全体は七つの主題によって構成されるが、そのうちの最初の四つがそれぞれ前四章の主題をなし、最後の三つは第五章の中に含まれる。全五章のうち、虚妄分別 (abhūta-parikalpa) と空性の関係を論じる第一章と、三性 (tri-svabhāva) を根本真実として述べる第

三章とがとくに重要である。

（3）『法法性分別論』*Dharmadharmatāvibhāga, Chos dan chos ñid rnam ḥbyed*

本論典は、法（dharma）と法性（dharmatā）との関係を中心主題とし、前者から後者への質的転換を転依（āśraya-parivṛtti 人格基層の変貌）によって詳述した簡略ながら重要な作品であるが、このテキストに関する古くからの伝承はいまだ確認されていない。本論典は漢訳としては伝わらなかったし、二種の訳本を伝えるチベット訳も『デンカルマ目録』には記載されていない後代の訳出である。サンスクリットの完全な写本が存在することは報告されているもの[37]の、その確認も出版もいまだなされていない。二種のチベット訳本中、一方（D. No. 4022）は散文の形態、他方（D. No. 4023）は頌の形態で伝えられるが、内容的にはほぼ合致し、いずれもマイトレーヤ造とされるものである。なお、ヴァスバンドゥ造とされる前者の形態にたいする註釈もチベット訳（D. No. 4028）には伝えられ、以上三種のチベット訳本が野沢静証によって校訂出版され、その校訂本末尾には、その時点までに知られたサンスクリット断片が付せられている。[38]

（4）『究竟一乗宝性論』*Ratnagotravibhāga-Uttaratantra, rGyud bla ma*

五章約四一〇頌よりなる論典。これは、勒那摩提訳の最初に別出される本頌[39]にその註釈頌を加えたものに相当するが、この双方の頌全体がチベット訳（D. No. 4024）でマイトレーヤ造とされるものである。さらにこの頌全体を含んだ註釈がチベット訳（D. No. 4025）ではアサンガ造とされるが、ジョンストンによって校訂されたこれのサンスクリット原典[40]には、著者にたいする言及はない。本論典は、その註釈とともに、如来蔵思想を根幹としていると見なされ

るために、これをマイトレーヤおよびアサンガの著作リストから外すのが学界一般の見方である。ただし、本論典がマイトレーヤの啓示のもとでアサンガによって書写された可能性もあることを否定しないルエッグのような学者もいることを付記しておく。[41]

（5）『現観荘厳論』*Abhisamayālaṃkāra, mNon rtogs rgyan*

八章約二七〇頌よりなる論典。元来は『二万五千頌般若』にたいする註釈を頌で示したものであるが、のちには他の『般若経』にたいする註釈にも広く適用されるほど一般的となった。『般若経』を瑜伽行派の立場から解釈したものとして重要であるが、瑜伽行派文献としては考慮外に置く学者もいる。[42] 漢訳としては伝わらなかったが、サンスクリット原典もチベット訳（D. No. 3786, P. No. 5184）も現存する。[43]

四　アサンガに帰せられる論典

チベット伝でアサンガに帰せられる論典の中では、『瑜伽師地論』がもっとも問題となることは前述のごとくであるが、すでに断ったように、本稿ではプトンの記載を下敷きにしたわけであるから、ここでも本論典はアサンガのもとで取り扱うことにしたい。[44]

現行の『瑜伽師地論』、すなわちチベット訳や玄奘訳の形態によれば、本論典は全体としてそれなりの組織的統一を示しながらも、五部（sde lña）それぞれはあくまでも独立した要素を保っているので、『瑜伽師地論』全体をひと

つの均等な文献と見なすよりは、むしろそれぞれを一論典のごとく取り扱う方が、文献史的にもはるかに有益である。五部中最後の三部の区別に関しては、その配列順序がチベット訳と玄奘訳とでは逆になるが、以下においては、チベット訳を中心に、プトンの記載に従って五部のそれぞれを説明する。（五部の呼称については、最初にプトンによるチベット語名を掲げ、つぎにそれと対応する玄奘訳名を記す。）

（1）***Saṭi dṅos gshi*** (D. Nos. 4035, 4036, 4037)「本地分」（巻一―五〇）

このチベット訳および漢訳の名称に対応する原題は知られていない。しかし、「摂決択分」においては、この部を指して *Saṭi dṅos gshi*（本地分）の名称が実際に用いられているので[45]、この部がそのようにも呼ばれていたことは確かである。この両訳名から、この部の原題は *Bhūmimaula, Bhūmimūla* などであったと想定されるが、*Bahubhūmika* とするのは、おそらくはチベット訳 (D. No. 4035) のコロホンに sa maṅ po とあるのに呼応させた憶測で、まったくの誤解と言わねばならない。sa maṅ po とは、この部の実質上の綱格をなす十七地中、二地を除いた他の十五地を、たんに「多くの地（sa maṅ po）」と呼んだまでに過ぎず[46]、この部全体の名称としては考慮に価しない。この部は、また、たんに *Yogācārabhūmi*（瑜伽師の修行階位の意）とも呼ばれ、あるいはその綱格をなす修行階位の数から「十七地（*Sa bcu bdun, Saptadaśa-bhūmi*）」とも称される[47]。*Yogācārabhūmi* という名称は、同名の瑜伽師たちによって作られたと考えられる先行文献も知られているので[48]、この部の成立史的観点から言っても重要である。「十七地」とは、おそらくかかる先行文献と区別するために、独自の十七の階位に因んで命名されたものと思われる。現存しないが、真諦によって訳出されたとされる『十七地論』とはこの系統の名称である。*Saṭi dṅos gshi*（本地分）という名称は、残りの四部がすべて bsdu ba（摂 saṃgrahaṇi）を付して呼ばれるのを意識した時点での、基本的な典籍を指

す呼称だったと考えられる。

さて、この部は、『瑜伽師地論』全体の基本となる重要な部分であり、全体の半分を占める。その綱格をなす十七地とは、(一)五識身相応地、(二)意地、(三)有尋有伺地、(四)無尋唯伺地、(五)無尋無伺地、(六)定地、(七)不定地、(八)有心地、(九)無心地、(一〇)聞所成地、(一一)思所成地、(一二)修所成地、(一三)声聞地、(一四)独覚地、(一五)菩薩地、(一六)有余依地、(一七)無余依地を指す。プトンによれば、このうち、(一)—(一二)は修行の基盤となる心の本性（rten gyi rań bshin）、(一三)—(一五)はその心の働き方（rten gyi hjug tshul）、(一六)—(一九)はその心の諸状態（rten gyi skabs）、(一〇)—(一三)は修行そのもの（spyod pa）、(一三)—(一五)は段階的結果（gnas skabs kyi ḥbras bu）、(一六)—(一七)は究極的結果（mthar thug gi ḥbras bu）を取り扱ったものである。[49] 玄奘訳「本地分」は、このとおりの順序で構成されているが、チベット訳は、このうちの(一三)「声聞地」（D. No. 4036）と(一五)「菩薩地」（D. No. 4037）とを別帖に譲るため、この二地は(一七)の後に配置されるが、本質的に玄奘訳と異なるものではない。

さて、この「声聞地」および「菩薩地」が歴史的にも別行独立していたことはすでに周知のことである。とくに「菩薩地」には、その別行本が古くから流行していたことは、漢訳された同系異本である曇無讖訳『菩薩地持経』（四一四—四三三年訳）および求那跋摩訳『菩薩善戒経』（四二四—四三一年訳）の存在によって知られる。また、この二つの漢訳は、「菩薩地」が経典と見なされていたことをも同時に物語っている。この「菩薩地」の原典は、早くに荻原雲来によって校訂出版されたが、[50] また近年、ダットによって別な写本に基づく校訂本が刊行された。[51] さらに、「声聞地」の原典もシュクラによって校訂出版されたが、[52] 以上の原典に、バッタチャリヤによる(一)五識身相応地から(五)無尋無伺地までのサンスクリット校訂本[53]などを加えると、「本地分」のかなりの部分が原典で知られていることになるのである。

（2） ***rNam par gtan la dbab pa bsdu ba*** (D. No. 4038)「摂決択分」(巻五一—八〇)

この原題は、『阿毘達磨集論（*Abhidharmasamuccaya*）』の引用により、***Viniścayasaṃgrahaṇī*** であったことが知られている。この部は、「本地分」中の㈣「独覚地」を除く、他の十六地それぞれの意味を確認（viniścaya）したものの集成（saṃgrahaṇī）である。真諦訳『決定蔵論』は、㈠—㈡五識相応地および意地を確認する箇所の初め約半分に相当する部分訳である。真諦訳と玄奘訳との比較研究は宇井伯寿によってなされたが[54]、後続の三部と同様、「摂決択分」のサンスクリット原典は知られていないので、チベット訳を加えて考察することが望まれる[55]。

（3） ***gShi bsdu ba*** (D. Nos. 4039, 4040)「摂事分」(巻八五—一〇〇)

原題は、「菩薩地」などの引用によって、***Vastusaṃgrahaṇī*** と確認される。この場合の vastu とは、瑜伽行派にとっての根本典籍を意味し、それを集成したもの（saṃgrahaṇī）が「摂事分」である。これが、チベット訳においては一応二分され、それぞれのコロホンによって、前者の vastu は経典（sūtra）、後者のそれは律典（vinaya）を指すことが明らかである。この二つが、玄奘訳では順次に「契経事」および「調伏事」に相当する。しかし、玄奘訳中で「本母事弁摂」と呼ばれる箇所はチベット訳には見出しえない。それゆえ、プトンは、「本母（mātṛikā＝abhidharma）事」相当のものを『瑜伽師地論』全体であると考えている[56]。ところで、この二分中の大半を占める経典としての vastu は、「摂事分」の始めにおいて四阿含の筆頭に挙げられる『雑阿含（*Saṃyuktāgama*）』ともっとも密接な関係にあることが予想され[57]、瑜伽行派の根本典籍を探るうえからも格好の資料を提供することになろうかと思われる。

（4） ***rNam grains bsdu ba*** (D. No. 4041)「摂異門分」(巻八三—八四)

この原題も、「菩薩地」の引用により、*Paryāyasaṃgrahaṇī* であることが確認される。経典に説かれている同義異語（paryāya）を善悪両面より取り上げて説明したものである。

（5）***rNam par bśad paḥi sgo bsdu ba*** (D. No. 4042)「摂釈分」（巻八一―八二）

この部のみは原題が確認されていない。一般に **Vivaraṇasaṃgrahaṇī* とされているものはあくまでも憶測の域を出ない。経典の解釈法を集成したものであるが、その意味では vivaraṇa よりも『釈軌論』の原題中に用いられる vyākhyā の方がよいかもしれない。

プトンは、以上の地の五部を総括して、五部中の（1）と（2）は聖典（gsuṅ rab）の意味（don）、（3）と（4）は聖典の典拠（gshuṅ）、（5）は聖典の解釈法（bśad tshul）を示したものと述べている。[58] この五部全体は、その編纂にアサンガが大きく関与していたにせよしないにせよ、新古の層を含む厖大な文献で「網羅的論書（rgyas paḥi bstan bcos）」と呼ばれているのにたいして、「要約的論書（bsdus paḥi bstan bcos）」と呼ばれる二種の綱要書は、アサンガの単独の著作と見なしうる点で重要である。以下、二種の綱要書をそれぞれ説明する。（論典名の列挙については、マイトレーヤの五法の場合に準ず。）

（6）『阿毘達磨集論』***Abhidharmasamuccaya, mNon pa kun las btus pa***

完全なサンスクリット原典は現存しないが、その約四割に当る断片が回収校訂されている。[59] 翻訳としてはチベット訳（D. No. 4049）、玄奘訳があり、後者は題名上に「大乗」を冠しているが、これは、本論典を小乗の阿毘達磨（Abhidharma）論典から区別するために玄奘によって付加されたものと考えられる。本論典は五章（玄奘訳は第一章を四分

するため全体は八章となる）からなり、過去の教説を阿毘達磨的綱格に沿いつつ、瑜伽行派の立場から解釈したものとして重要。註釈文献としては、本論典の全文を註釈中に挟み込んだ形態の玄奘訳『大乗阿毘達磨雑集論』およびチベット訳（D. No. 4054）と、要文を逐条的に註釈する形態のチベット訳（D. No. 4053）とがあるが、現在では後者と対応するサンスクリット原典も刊行されるに至った。(60)

（7）『摂大乗論』 *Mahāyānasaṃgraha, Theg chen bsdus pa*

原典は知られていないが、仏陀扇多訳、真諦訳、達磨笈多訳、玄奘訳、チベット訳（D. No. 4048）が現存し、これら諸訳の対照本や校訂本もすでに刊行されている。(61) 中国では、このうちの真諦訳にもとづいて摂論宗が形成されたほど重要視された論典である。(62) プトンによれば、『阿毘達磨集論』が三乗共通の綱要書であるのにたいして、本論典は大乗独自の綱要書とされるが、文献史的には、むしろ、大乗の瑜伽行派的解釈の中で形成された先行文献をはじめて組織的に体系づけた論典と見なすことができる。全体は十章よりなり、㈠アーラヤ識、㈡三性、㈢唯識観、㈣六波羅蜜多、㈤菩薩の十地、㈥戒、㈦定、㈧慧（無分別智）、㈨転依、㈩仏身という十の主題がそれぞれ各章の内容をなす。このうち、㈠と㈡は大乗を実践する場合の知らるべき（jñeya）把握対象（ālambana）、㈢から㈧は大乗の実践（caryā）、㈨と㈩は大乗の結果（phala）を表わすといったぐあいに、整然と論旨が組み立てられている。とくに第一章と第二章において、成立史的には別系のアーラヤ識と三性とが互いに緊密な関連のもとに論じられていることは、マイトレーヤの五法中もっとも組織立っている『大乗荘厳経論』や『中辺分別論』においても見られないことである。したがって、アーラヤ識を基盤に心を重層的構造のもとに捉え、このアーラヤ識を中心に三性説を組織的に論じたものは、本論典をもって嚆矢とする。註釈文献としては、ヴァスバンドゥのものが真諦訳、達磨笈多訳、玄奘訳、チベット訳（D. No.

4050) で現存するほか、アスヴァバーヴァの註釈が玄奘訳とチベット訳 (D. No. 4051) 双方に伝わり、また註釈者の定かではない第一章前半のみにたいする註釈がチベット訳 (D. No. 4052) のみに伝わる。ヴァスバンドゥの註釈は、もっともアサンガに接近した時代の註釈として重要なものであるが、チベット訳は後代に属す不完全なもので、研究資料としてはこの点が充分考慮されねばならない。なお、そのせいもあってか、このヴァスバンドゥの註釈は、チベットではかれの八論書中には加えられていない。[63] チベット訳註釈としては、本文と同じイェシェデの訳になるアスヴァバーヴァの註釈がより重視さるべきである。

以上で、チベット伝によるアサンガの七論典の説明を終るが、このほかにも重要なものとして、玄奘訳のみとして伝わる『顕揚聖教論』がある。これは『瑜伽師地論』を抽出して構成された論典で、『瑜伽師地論』とアサンガのかかわり方を解明するうえでも重要な文献であるが、ここで詳細に論ずることはできない。[64]

五　ヴァスバンドゥに帰せられる論典

ヴァスバンドゥはアサンガの弟と伝えられ、兄の思想を継承するとともに、その後の瑜伽行派発展の素地を固めた点で、思想史上重要な役割を担った人である。かれは、はじめ説一切有部で出家し、毘婆沙師の伝統的教義に通暁した阿毘達磨の学者であったが、やがてその教義を経量部の立場から批判的に整理して『阿毘達磨倶舎論 (*Abhidharma-kośa-bhāṣya*)』を著わした。この著述後、かれはますます経量部に傾斜したが、最終的には兄アサンガの感化で大乗仏教に転向したと伝えられている。転向後に著わした代表作が『唯識三十頌』と考えられるわけであるが、そこにも

まだ経量部的要素が残存していることが看取される。（たとえば「認識の変化（vijñāna-pariṇāma 識転変）」などのごとき用語。）ところが、マイトレーヤの五法中の『大乗荘厳経論』『中辺分別論』『法法性分別論』やアサンガの『摂大乗論』などにたいするヴァスバンドゥの註釈には、経量部的要素はまったく認められない。そこで、この差異を重視すると、『阿毘達磨倶舎論』『成業論』『唯識二十頌（論）』『唯識三十頌』など経量部的要素をとどめる独立の作品を著わしたヴァスバンドゥと、アサンガの弟でかれの感化のもとにこの系統の註釈を著わしたヴァスバンドゥとは別人であるという見解に傾くことになる。これが、フラウワルナーによって主張され、シュミットハウゼンによって補強修正されたヴァスバンドゥ二人説である。[65] わが国では同一のヴァスバンドゥが経量部を経過してやがては大乗に転向したとみなす学者が多く、二人説を積極的に支持する人はほとんどいないが、いずれにせよ、ヴァスバンドゥの独立の作品にみられる経量部的要素には充分考慮を払って、今後の研究の進展を見守る必要があるように思われる。認識論上の問題におけるこの経量部的色彩が、ディグナーガを介し、やがてはダルマキールティに連なって大成される後期の瑜伽行派展開の底流をなした、と考えられるからである。ヴァスバンドゥの年代も、その一人説と二人説に関連して複雑な様相を呈するが、一人説を主流とするわが国では、かれの生存を四〇〇―四八〇年とみる見解に落ち着きつつある。しかし、仮りにこの年代に多少のずれが生じたとしても、かれの活躍した時期がグプタ王朝治下におけるインド古典文化の黄金期に当り、かれがこの時代の精緻な学問傾向を体現した仏教学者であったことは間違いのないことである。

ヴァスバンドゥについては、上述したような面倒な問題があり、それを避けては通れなかったわけであるが、以下にプトンの列挙順に従って、ヴァスバンドゥの八論書といわれるものを順次に説明する。（論典名の列挙については、マイトレーヤの五法の場合に準ず。）この八論書は瑜伽行派の論典として挙げられるものであるから、このリストか

ら『阿毘達磨倶舎論』が除外されていることはいうまでもない。なお、プトンによれば、以下の八論書は、五つの独立の著作（rań rgyud du brtsams pa）と、他の著作にたいする註釈書（gshan ḥgrel du brtsams pa）とに大別されているが、採用すべき適切な区分と思われる。

（1）『唯識三十頌』*Triṃśikā*(*-vijñapti-kārikā*), *Sum cu pa*

わずか三〇の頌によって唯識説を体系的に論述した小品であるが、後世にたいする影響から見ても、ヴァスバンドゥの著作中もっとも重要な瑜伽行派文献である。この頌の原文は、以下に示すスティラマティの註釈中より回収されているが、翻訳としては、玄奘訳、チベット訳（D. No. 4055）がある。ほかに、真諦訳『転識論』もこの一異訳であることが知られているが[66]、『転識論』は頌の形態を取らず、しかも原文にはない簡単な説明を付加した体裁になっている。

全三〇頌中、第一頌より第十六頌までがアーラヤ識を基盤に心の重層的構造を論述したもの、第十七頌より第二五頌までが「唯識」を主題に三性説を論述したもの、第二六頌より第三十頌までが実践の過程と結果を論述したものである。心のあり方を、下層意識としてのアーラヤ識、自我意識としての染汚意（kliṣṭa-manas）、表層意識としての六識、計三層八識よりなる重層的構造のもとに捉えた論述は、すでにアサンガの『摂大乗論』に見られるが、この三層の構造を「三種の認識の変化（vijñāna-pariṇāma）」と呼んで明確に規定したのは、この『唯識三十頌』をもって最初とする。このことを明示した第一頌より第十六頌を中心に、三性説を述べる第十七頌から第二五頌を経て、実践の過程と結果とを残りの頌で締め括る論述形態は、『摂大乗論』の綱格とほぼ見合うものであるが、その簡にして要を得た論述のせいもあってか、後代においては、むしろ『唯識三十頌』のほうが流行し依用された形跡をとどめる。法相

宗の伝承によれば、本論典にたいする註釈者として十人の論師（十大論師）のいたことが伝えられている。

現存する註釈文献としては、スティラマティの註釈がサンスクリット原典[67]とチベット訳（D. No. 4064）によって知られ、さらに、この註釈にたいするヴィニータデーヴァ（Vinitadeva 調伏天）の複註もチベット訳（D. No. 4065）のみによって伝えられている。[68] 玄奘訳『成唯識論』[69]は、ダルマパーラ（Dharmapāla 護法）の註釈を正統説として採用しつつ、さらに他の諸論師の註釈をも突き合わせた糅訳とされるが、これにたいする基の註釈が『成唯識論述記』であり、法相宗の根本典籍とされるに至ったものである。ダルマパーラは、スティラマティとは異なる独自の立場を取った学者として知られるが、[70] インド仏教史の展開に即したかれの思想史的位置はまだ充分に解明されているとはいえない。

(2) 『唯識二十頌』 *Viṃśatikā(-vijñapti-kārikā), Ñi śu pa*

これも二二頌よりなるきわめて小さな作品であるが、この形態はチベット訳（D. No. 4056）にしか伝えられておらず、一般には、この頌にたいするヴァスバンドゥ自身の註釈を伴なった形態のものを指す。これには、サンスクリット原典、[71] チベット訳（D. No. 4057）、瞿曇般若流支訳『唯識論』、真諦訳『大乗唯識論』、玄奘訳『唯識二十論』がある。[72] さらに、この註釈文献としては、ヴィニータデーヴァの複註がチベット訳（D. No. 4056）のみに伝わるほか、[73] ダルマパーラの複註が義浄訳『成唯識宝生論』として伝わる。

本論典は、唯識説を論証するために著わされたものであるが、アーラヤ識や染汚意に言及することもなく、心のあり方を重層的に取り扱うこともしない。心はむしろ平板な「認識の連続（vijñāna-saṃtāna 識相続）」として捉えられている。本論典は、かかる認識論的観点から、仏教内外の諸見解にたいして唯識説を主張したもので、そこには経量部的色彩がきわめて濃厚である。

（3）『五蘊論』*Pañcaskandhaka, Phuṅ po lṅa pa*

伝統的五蘊（pañca-skandha）の綱格に沿って唯識説を簡潔に記述した論典。サンスクリット原典は現存しないが、チベット訳（D. No. 4059）および玄奘訳『大乗五蘊論』が伝えられている。註釈文献としては、スティラマティによる複註が、チベット訳（D. No. 4066）および地婆訶羅訳『大乗広五蘊論』（ただし両訳は同本異訳ではない）として現存するほか、チベット訳のみに伝わる二種の註釈書（D. Nos. 4067, 4068）が知られている。(74)

本論典においては、識蘊（vijñāna-skandha）のもとに心の重層的なあり方が三層を意図して述べられているので、『唯識二十頌（論）』よりは『唯識三十頌』の立場に近い。なお、本論典にたいするスティラマティの註釈は、『唯識三十頌』にたいするかれの註釈と類似する面が多く、かれ自身、後者の第十九頌にたいする註釈で、詳細を前者の註釈に譲っている点からみても重要である。

（4）『釈軌論』*Vyākhyāyukti, rNam bśad rigs pa*

本論典は漢訳としては伝わらなかったが、玄奘訳『大乗成業論』中で本論典が『釈軌論』として関説されており、通称はこれによる。サンスクリット原典も現存しないが、原題はサンスクリット文献中の引用によって確認されている。現存するのはチベット訳（D. Nos. 4060, 4061）のみでこれにたいするグナマティ（Guṇamati 徳慧）の註釈もチベット訳（D. No. 4069）のみに伝わるもので、これらにもとづく研究が山口益によって公けにされている。(75)

本論典は、五種の観点から経典解釈（vyākhyā）の方法（yukti）を詳述したもので、ことさら瑜伽行派文献として分類すべき特徴を示してはいないが、プトンによれば、本論典は、「以上の〔唯識説を述べた三論書の〕ごときものと思われるが、さらに〔経典の〕解釈と聴聞の仕方を論証すべく説示したもの」(76)とされている。したがって、本論典は、

瑜伽行派文献に見られる経典にたいする解釈学的傾向を代表するものとして、八論書中に含まれたのではないかと考えられ、『瑜伽師地論』の「摂釈分」との関係も考慮されるべきである。

（5）『成業論』*Karmasiddhi, Las grub pa*

本論典のサンスクリット原典は知られていないが、チベット訳(D. No. 4062)、毘目智仙訳『業成就論』、玄奘訳『大乗成業論』が伝えられ、さらに本論典にたいするスマティシーラ（Sumatiśila 善慧戒）の註釈がチベット訳（D. No. 4071）のみに存する。これらの文献研究はラモットや山口益によって進められた。[77]

本論典は、業（karman）に関する他説の批判を通して、業の相続をアーラヤ識によって説明せんとしたものであるが、教証として『解深密経』を引用しながらも、なおかつ経量部的色彩の強いことが指摘されている。それゆえ、ヴァスバンドゥの経量部から瑜伽行派への移行過程を解明するうえでも重要な論典である。

以上の五つの独立の著作にたいし、註釈書として数えられるものはつぎの三つである。

（6）『大乗荘厳経論』にたいする註釈 *Mahāyauasūtrālaṃkāra(-bhāṣya), mDo sde rgyan gyi hgrel pa*

（7）『縁起経』にたいする註釈 **Pratītyasamutpādādivibhāgabhāṣya, rTen hbrel gyi mdoḥi hgrel pa*

（8）『中辺分別論』にたいする註釈 *Madhyāntavibhāgabhāṣya, dBus mthaḥ rnam hbyed kyi hgrel pa*

このうち、（6）と（8）はマイトレーヤの五法の説明中ですでに言及したものであるから、ここに再説する要はない。チャンキャは、（7）の代りに『法法性分別論』にたいする註釈を挙げ[78]、そのほうが現代のわれわれの眼には斉合性をもって映ずるが、プトンによってこれが外されたのも、『法法性分別論』のチベットへの伝訳が遅かったせいかもし

れない。(7)は、チベット訳で *rTen cin ḥbrel bar ḥbyun ba dan po dan rnam par dbye ba bstan pa*（最初の縁起と［その縁起の］区別とを説示したもの）と称される経典（D. No. 211, P. No. 877）にたいする註釈（D. No. 3995, P. No. 5496）を指す。これに相当するものは漢訳されていないが、その所釈の経典に当るものが玄奘訳『縁起経』（大正、No. 一二四）である。ヴァスバンドゥの註釈自体に関しては、わずかにサンスクリット断片が知られるのみであるが、[79] チベット訳中には、これにたいする複註として、グナマティの詳細な註釈（D. No. 3996, P. No. 5497）が伝えられており、唯識の学系を解明するうえからも重要な文献とみられている。[80]

以上の八論書のほかに、ヴァスバンドゥに帰せられる著作や註釈は、漢訳やチベット訳中にかなりのものが伝えられているが、ここでは、瑜伽行派文献として重要な『三性論』の名を止めて稿を終えることとする。[81]

（1）拙稿「唯識の学系に関するチベット撰述文献」『駒沢大学仏教学部論集』第七号、二五六―二三二頁参照。両者の大雑把な相違についていえば、前者が八識説であるのにたいして後者は六識説を取る。また、前者が三乗説であるのにたいして後者は一乗説を究極的立場に置くとされる。この点に関しては、拙稿「三乗説の一典拠」『古田紹欽先生古稀記念論文集・仏教の歴史的展開に見る諸形態』、一一〇―一一五頁参照。

（2）E. Obermiller (tr.), *History of Buddhism (Chos ḥbyung) by Bu-ston*, I, p. 30: *The Collected Works of Bu-ston*, Pt.24 (Śata-piṭaka Series, Vol. 64, 以下、プトン全書と略称す), f. 655, *ll.* 1-2.

（3）正確には、プトン『仏教史』の第四章をなすが、この箇所は右の英訳には含まれていない。前掲プトン全書、f. 917, *l.* 5 以下参照。なお、プトンの「目録」については、本稿末尾に付記した研究文献を参照されたい。

（4）以下については、Obermiller, *op. cit.*, pp. 53-54: 前掲プトン全書、f. 672, *l.* 3―f. 673, *l.* 4 参照。

（5）Obermiller, *op. cit.*, p. 57: 前掲プトン全書、f. 675, *ll.* 3-4.

（6）たとえば、『山口益仏教学文集』下、一五三頁、平川彰『インド仏教史』下巻、一一一頁参照。

(7) 東京大学所蔵チベット蔵外目録、Nos. 86-88, Ka, 115b1. ただし、後註78で指摘するように、チャンキャは、ヴァスバンドゥの八論書中の一つに別なものを挙げる。

(8) パボツクラク (dPaḥ bo gTsug lag, 1504—1566) の伝えるところによれば、「マイトレーヤに関連した二十法」すべてをマイトレーヤの著作とみる人もあったという。D.S. Ruegg, *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*, pp. 44-45 参照。しかし、その数え方は一定している。

(9) 深浦正文『唯識学研究』下巻、八—二五頁、勝又俊教『仏教における心識説の研究』六九—七〇頁、平川彰『八宗綱要』(仏典講座39) 上、三五八—三六四頁参照。

(10) 宇井伯寿『摂大乗論研究』、二八—五七頁参照。

(11) 諸説については、拙稿「**Mahāyānasaṃgraha* における心意識説」『東洋文化研究所紀要』第七六冊、二四五頁、註26参照。なお、チベット訳、D. No. 4043, Hi, 81b5-6 には「また『阿毘達磨経』においても、仏世尊は所知依 (jñeyāśraya) の勝れた区別を説くことによって〔アーラヤ識が〕所知依であることを詳細に弁別して示したのである」とあり、その説相が『摂大乗論』冒頭に酷似していることが注目される。

(12) D. No. 4043, Hi, 82a7. および 84a1. ただし経名は *hPhags pa sTug po bkod paḥi mdo* とされている。

(13) 前掲ブトン全書中、(一)は f. 924, l. 3, (二)(五)は f. 927, l. 6, (六)は f. 928, l. 3 に挙げられる。

(14) 上述のごとき意味においての『華厳経』および『十地経』については、宇井伯寿『摂大乗論研究』、六八—七三頁参照。

(15) 如来蔵形成史からみられた本経典については、高崎直道『如来蔵思想の形成』、五〇七—六〇二頁参照。

(16) 高崎直道『楞伽経』(仏典講座17)、五五—六二頁参照。

(17) 拙稿「*bhoga-nimitta* 考」『印度学仏教学研究』第二八巻第一号、四三八—四三三頁参照。

(18) L. Schmithausen, "Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule," *ZDMG*, Supplementband 1, pp. 822-823 参照。

(19) 勝呂信静「瑜伽論の成立に関する私見」『大崎学報』第一二九号、一—五〇頁、とくに三一—三三頁参照。

(20) D. No. 106, P. No. 774. これは『デンカルマ目録』(後註32参照) にも記載されている (芳村、No. 116) ので八二四年以前に翻訳されていたことは確実である。仏訳を伴なった校訂本に É. Lamotte, *Saṃdhinirmocana Sūtra, L'explication*

des mystères がある。

(21) 拙稿「弥勒請問章和訳」『駒沢大学仏教学部論集』第六号、二一〇—一九〇頁、および "A Consideration on the Byams sus kyi leḥu from the historical point of view"『印度学仏教学研究』第二四巻第一号、四九九—四八九頁参照。

(22) この品をチベット訳註釈とともに和訳研究したものに、野沢静証『大乗仏教瑜伽行の研究』、がある。

(23) 以上の『仏地経』をめぐる問題については、西尾京雄『仏地経論之研究』を参照されたい。

(24) 高崎直道「法身の一元論——如来蔵思想の法観念」『平川彰博士還暦記念論集・仏教における法の研究』、二三九頁、註38参照。

(25) このルエッグの見解については、次註26で指摘の拙稿、二二三頁において簡単に言及した。

(26) 拙稿「初期唯識文献研究に関する方法論的覚え書」『三蔵集』第四輯、二一九—二二七頁参照。なお、純然たる覚え書のつもりで筆がすべった嫌もあるので、同書二六七—二七三頁所収、向井亮「ヨーガーチャーラ（瑜伽行）派の学派名の由来」も併読されたい。

(27) 詳細は、東京大学文学部印度哲学印度文学研究室編『デルゲ版チベット大蔵経論疏部』唯識部、全一六冊の各冊冒頭に付された文献解題にゆずる。以下にデルゲ版番号（D. No. と略す）を採用したのは、これの参照に便宜を計るためである。

(28) S. Lévi, *Asaṅga, Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra*, I-II, Paris, 1907-1911. なお、この校訂本にもとづく和訳と漢訳とを対照させた研究に、宇井伯寿『大乗荘厳経論研究』がある。

(29) 拙稿「『大乗荘厳経論』散文箇所の著者問題について」『駒沢大学仏教学部論集』第四号、一—一二頁（横）、小谷信千代「『大乗荘厳経論』の Bhāṣya の著者について」『日本西蔵学会々報』第二四号、九—一一頁参照。なお、拙稿で指摘した箇所は、プトン（Obermiller, *op. cit.*, p. 29, n. 271）によれば、『瑜伽師地論』中にも説かれているらしいが著者未確認。

(30) 野沢静証「智吉祥造『荘厳経論総義』に就て」『仏教研究』第二巻第二号、三七—七〇頁。

(31) 宇井伯寿『瑜伽論研究』、四三—八一頁参照。

(32) 芳村修基 "The Denkar-Ma, An oldest Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons"『インド大乗仏教思想研究』、九九—一九九頁（横）。この目録は、チベット訳の新古を確認するために重要な資料であるが、その成立年代については、山口瑞

鳳「吐蕃王国仏教史年代考」『成田山仏教研究所紀要』第三号、一八—二〇頁参照。そこで批判的に再提示された年代は八二四年である。

(33)「菩提品」前半にたいするスティラマティの註釈は、西蔵文典研究会『安慧造『大乗荘厳経論釈疏』——菩提品(I)——』(西蔵文献による仏教思想研究、第一巻)において和訳されている。

(34) G.M. Nagao, *Madhyāntavibhāga-bhāṣya, A Buddhist philosophical Treatise edited for the first time from a Sanskrit Manuscript*, Tokyo, 1964. この校訂本にもとづく長尾雅人の和訳は、『世親論集』(大乗仏典15)、二一五—三五八頁に収録されている。

(35) 以上の諸訳を対照したものが、山口益『漢蔵対照弁中辺論』である。

(36) S. Yamaguchi, *Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭīkā, Exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda*, Nagoya, 1934, repr. Tokyo, 1966; R. Pandeya, *Madhyānta-vibhāga-śāstra, Containing the Kārikā-s of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Ṭīkā by Sthiramati*, Patna, 1971. 前者にもとづく和訳が、山口益『安慧阿遮梨耶造中辺分別論釈疏』である。

(37) 断片の報告については、拙稿「唯識説における法と法性」『駒沢大学仏教学部論集』第五号、一八四頁、註8参照。

(38) J. Nozawa, "The Dharmadharmatāvibhaṅga and the Dharmadharmatāvibhaṅga-vṛtti"『山口博士還暦記念・印度学仏教学論叢』、九—四九頁(横)。なおヴァスバンドゥ註の抄訳を伴なった本論典の梗概については、山口益「弥勒造法法性分別論の訳註」『山口益仏教学文集』上、一六三—二〇〇頁参照。

(39)「本頌」については、高崎直道「究竟一乗宝性論の構造と原型」『宗教研究』第一五五号、一四—三三頁参照。

(40) E.H. Johnston, *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, Patna, 1950. これにもとづいた和訳に、宇井伯寿『宝性論研究』がある。なお本書については本講座第六巻『如来蔵思想』参照。

(41) Ruegg, *op. cit.* (前註8)、p. 55 参照。

(42) Schmithausen, *op. cit.* (前註18)、p. 821, n. 48 参照。なおプトンも「目録」では、これを第二の「無相の法輪」にたいする解釈文献に含めるが、それは本論典を『般若経』に関連する文献として扱ったためである。なお、本書に関しては本講座第二巻『般若思想』参照。

(43) 両本の校訂本として E. Obermiller and Th. Stcherbatsky, *Abhisamayālaṃkāra, the Work of Bodhisattva Maitreya*, Leningrad, 1929 がある。これに続く註釈文献の校訂出版や研究も多数あるが，ここでは割愛する。

(44) 『瑜伽師地論』全体を実在の史的人物としてのマイトレーヤの著作とみなす立場でなされた研究に，宇井伯寿『瑜伽論研究』がある。

(45) L. Schmithausen, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūim*, p. 17, n. 4, 勝呂前掲（前註19）論文，一六頁参照。

(46) "*Saḥi dṅos gshiḥi* sa bcu lṅa paḥi bar sa maṅ po pa shes pa", 前掲プトン全書，f. 954, *l.* 1. チャンキャ前掲書（前註10）151a³ によればその意味はそこにはっきりとする。

(47) 向井前掲（前註26）論文，一七〇頁，および一七三頁，註24参照。

(48) P. Demiéville, "La *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa", *BEFEO*, XLV, pp. 339-436 参照。

(49) 前掲プトン全書，f. 673, *l.* 7—f. 674, *l.* 2.

(50) U. Wogihara, *Bodhisattvabhūmi, A Statement of Whole Course of the Bodhisattva*, Tokyo, 1930-1936, repr. Tokyo, 1971.

(51) N. Dutt, *Bodhisattvabhūmi*, Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VII, Patna, 1966.

(52) K. Shukla, *Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. XIV, Patna, 1973.

(53) V. Bhattacharya, *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Part I, Calcutta, 1957.

(54) 宇井伯寿「決定蔵論の研究」『印度哲学研究』第六，五四一—七八九頁。

(55) Schmithausen, *op. cit.* (前註45) は，かかる視点からは一応にたいする「決択分」を詳細に考察したものである。

(56) 前掲プトン全書，f. 674, *ll.* 4-5, Obermiller, *op. cit.*, p. 56.

(57) 椎尾辨匡『国訳一切経』阿含部一，解題参照。

(58) "de ltar gsuṅ rab kyi don daṅ gshuṅ daṅ bśad tshul gyi dbaṅ gis sa sde lṅaḥo", 前掲プトン全書，f. 674, *l.* 6.

(59) V.V. Gokhale, "Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga", *JBBRAS*, N.S., Vol. 23, pp. 13-38.

(60) N. Tatia, *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, Tibetan Sanskrit Works Series, No. XVII, Patna, 1976. なお，本論

典をめぐる研究史等については、拙稿「Tatia 校訂本 *Abhidharmasamuccayabhāṣya*」『駒沢大学仏教学部論集』第八号、二五五—二六二頁にゆずる。

(61) 佐々木月樵『漢訳四本対照摂大乗論　付西蔵訳摂大乗論』、É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga* (*Mahāyānasaṃgraha*), I-II, Louvain, 1938-1939, repr. Louvain, 1973（チベット訳校訂本と仏訳）。

(62) この真諦訳を同じ訳者になる世親釈『摂大乗論釈』によって研究したものが、宇井伯寿『摂大乗論研究』である。なお、同じく真諦訳を重視しながら、まったく異なる成果をもたらしたものに、上田義文『仏教思想史研究』がある。

(63) 第二章にたいするアスヴァバーヴァ註の和訳研究として、片野道雄『唯識思想の研究——無性造「摂大乗論註」所知相章の解読——』がある。

(64) 詳細については、向井亮「『顕揚聖教論』と『瑜伽師地論』」『仏教学』第八号、三九—六八頁参照。

(65) E. Frauwallner, *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Roma, 1951; L. Schmithausen, "Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā," *WZKSO*, XI, 1967, pp. 109-136; E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, rev. ed. Berlin, 1969. これらに述べられる二人説は、梶山雄一によって『世親論集』（大乗仏典15）中の解説（とくに四一九—四二七頁）において極めて手際よくまとめて紹介されている。

(66) 宇井伯寿「転識論の研究」『印度哲学研究』第六、四〇五—四九七頁参照。

(67) S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā* (*la Vingtaine*) *accompagnée d'une explication en prose, et Triṃśikā* (*la Trentaine*) *avec le commentaire de Sthiramati*, Paris, 1925. これは、つぎの『唯識二十頌』にたいするヴァスバンドゥの自註を伴なった校訂本である。本校訂本にもとづく両論典の和訳には種々あるが、もっとも最近のものとして、ここでは、前掲『世親論集』所収の、荒牧典俊訳「唯識三十論」、梶山雄一訳「唯識二十論」を挙げるにとどめる。

(68) この和訳に、野沢静証「唯識三十頌の原典解釈」『世親唯識の原典解明』、一三三—四〇八頁がある。

(69) 校訂本としては、佐伯定胤『新導成唯識論』がもっとも勝れている。なお、L. de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi, La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Paris, 1928-1929 は詳細な註記を伴なった勝れた仏訳として著名。

(70) 両者の比較研究として、宇井伯寿『安慧・護法唯識三十頌釈論』がある。

(71) 前註67参照。

(72) チベット訳を除く上記四本の対照研究に、宇井伯寿『四訳対照唯識二十論研究』がある。

(73) この和訳に、山口益「唯識二十論の原典解釈」『世親唯識の原典解明』、一―一三一頁がある。

(74) V.V. Gokhale, "Pañcaskandhaka by Vasubandhu and its commentary by Sthiramati," *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 18, Pt. 3. なお、山口益「月称造五蘊論における慧の心所の解釈」『山口益仏教学文集』下、とくに四三九―四四二頁参照のこと。

(75) 山口益「世親の釈軌論について――かりそめな解題というほどのもの――」山口右書、一五一―一八八頁、「大乗非仏説論に対する世親の論破――釈軌論第四章に対する一解題」同、二九九―三二〇頁。

(76) "de ltar yin yaṅ bśad nāṅ ḥthad par ston pa," 前掲プトン全書、f. 675, *l.* 1.

(77) É. Lamotte, "Le Traité de l'Acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakaraṇa", *Mélanges Chinois et Bouddhique*, Vol. 4, pp. 152-288, 山口益『世親の成業論』。

(78) チャンキャ前掲書（前註7）115a$^{4-5}$. この三註釈のことは「『(大乗)荘厳経(論)』と二つの『分別論』（すなわち『中辺分別論』と『法法性分別論』とを指す）とで計三つのものにたいする註釈」という形で述べられている。

(79) G. Tucci, "A Fragment from the Pratityasamutpāda of Vasubandhu", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1930, pp. 616-623. これに対応する独訳が E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, pp. 43-48 に収録されている。

(80) 高田仁覚「縁起の初分（Pratitya-samutpādadi 縁起初義）に関する世親と徳慧の解釈」『印度学仏教学研究』第七巻第一号、六七―七六頁参照。

(81) 前掲『世親論集』所収の長尾雅人訳、およびその凡例に指摘された文献を参照のこと。

付記　本稿脱稿数ヶ月後に、西岡祖秀「『プトゥン仏教史』目録部索引I」（『東京大学文学部文化交流研究施設研究紀要』第四号、六一―九二頁）が公けにされた。今回収録されたものは、プトン「目録」の顕教の経典部分のみであるが、同「目録」の『仏教史』全体における位置や構造についても簡明な紹介がなされており極めて有益である。（マジソンにて付記）

Ⅲ 唯識説の体系の成立
――とくに『摂大乗論』を中心にして

勝呂信静

一　唯識説のはじめ——『瑜伽師地論』と『解深密経』

唯識学派における最古の文献は、おそらくつぎの二書であろうと思われる。

『瑜伽師地論』（*Yogācārabhūmi* 略称、瑜伽論）

『解深密経』（*Saṁdhinirmocana-sūtra*）

唯識学派の開祖は弥勒菩薩（マイトレーヤ Maitreya）であるといわれ、かれの教説（あるいは著作）に帰せられる数種の論が現存しているが、その中でもっとも早く成立したと推定されるものが『瑜伽師地論』である。瑜伽師地とは、ヨーガ行者（瑜伽師）の実践階梯（地）という意味である。唯識学派の別名を瑜伽行派（Yogācāra 瑜伽師の派という意味）というが、この名は『瑜伽師地論』と関係あるものであって、すなわち本書がこの学派の創唱的文献として見られていることを示している。

また『解深密経』は、仏の深密の教えを解き明かした経典という意味であって、この学派の成立を規定するような新しい教義を提唱したものであることをあらわしている。『解深密経』は、ほぼその全文が『瑜伽論』に引用されているが、このように、両書はきわめて密接な関係をもっている。

『瑜伽論』と『解深密経』は、そこに叙述されている教義概念（法相。法数ともいう）においては共通したものが多いのであるが、両書の目的とするところを推定すると、そこには異なった趣きが感ぜられる。『瑜伽論』は小乗の阿毘達磨（アビダルマ、論）文献の中にはなはだ多く説かれる教義概念（法相）、あるいは大乗諸経典の中に説かれるもろ

もろの教義概念を広く蒐集して、それらを綜合し、かつ新たな方針のもとに編成し直したものであり、それによって大乗教義の形式的な体系を樹立することを意図したものである。おそらくこのためであろうか、本書は玄奘の漢訳で一〇〇巻に及ぶ大著となった。これにたいして『解深密経』は、新しい大乗の理論を打ち出すことを意図したものであって、それはむしろ哲学的な理論というべきものであるが、それがすなわち唯識説にほかならない。本経の内容は、序章を加えて大体八章から成るが、各章ごとに理論的問題が提起されている。とくに哲学的な理論としては、第三章「心意識相品」に「アーラヤ（阿頼耶）識縁起説」、第四章、「一切法相品」に「三性説」、第五章「無自性相品」に「三無性説」、第六章「分別瑜伽品」に「影像門の唯識説」が述べられている。三性説と三無性は表裏をなす関係にあって、一括して「三性三無性説」と称されているが、これら三種の理論が唯識哲学の中核をなすものである。

最初期の文献たる弥勒の論は『瑜伽論』以外につぎのようなものが現存している。

『大乗荘厳経論』（*Mahāyānasūtrālaṃkāra*）

『弁中辺論』（*Madhyānta-vibhāga*）

『法法性分別論』（*Dharmadharmatā-vibhāga*）

『現観荘厳論』（*Abhisamayālaṃkāra*）

『金剛般若波羅蜜経論』（*Triśatikāyāḥ prajñāpāramitāyāḥ kārikāsaptatiḥ*）

『究竟一乗宝性論』（*Ratnagotra-vibhāga* チベットの伝承による。中国伝では堅慧の作と伝えられる）

これらは多分、『瑜伽論』『解深密経』以後の成立であろうと推定されるものである。その論名が異なるように、それぞれ主題を異にしているが、いずれも『瑜伽論』に叙述されているような教義概念を素材として、あるいは『瑜伽論』と同様の方針によって大乗諸経典の所説から蒐集した教義概念を素材として、それぞれが追求する主題にしたが

って、大乗教義の体系を構成したものである。その主題は、きわめて大まかな意味においては、それぞれの論の題名がその趣旨を表わしているが、この場合に、上述のような理論によって組織される「唯識説」は、その主題とされていないのである。これは、おそらく「唯識説」が新しい理論であって、中心的な論題として取りあげられるほどには、まだ一般化されていなかったことによるものであろう。したがって、上記の諸論においては、唯識説は断片的に説かれているにすぎない。また、それが説かれている程度もまちまちである。『瑜伽論』『大乗荘厳経論』『弁中辺論』等には唯識説が比較的に多く説かれているが、他は少なく、『現観荘厳論』にはほとんど説かれていない。

二　『摂大乗論』の思想史的意義

唯識説による弥勒の教義の統一　弥勒の諸論は無着（アサンガ Asaṅga）によって継承されて世に弘められた。無着の歴史的地位は、弥勒の諸論の教義を承けてそれを統一するような立場に立つもののように見受けられるが、かれの主著たる『摂大乗論』（*Mahāyāna-saṃgraha*）を見ると、たしかにそのようなことが感ぜられる。『摂大乗論』とは、大乗の教義の綱要（saṃgraha 摂）というような意味である。この内容は、大乗仏教のすぐれた特徴を十項目に分けてあげ、それぞれの項目ついて教義的説明を施したものであるが、このような形式によって広く大乗仏教の教義を統一しようとしたことは、他面では、弥勒の諸論の教義を統一するという性格をもつに至った。しかしながら、尨大で多様な弥勒の教義をひとつの論において統一することは事実上不可能であるが、ここで統一の原理となったのは唯識説であった。『摂大乗論』には、唯識説が中心的な理論として各所に説かれているが、それは本書が唯識説によって

弥勒の教義を統一しようとする意図を示したものであるということができる。

本書の内容をなす十項目を、玄奘訳『摂大乗論』の章（分）の名称によってあげ、各項目における主題を簡単に記すとつぎのようである。

一、所知依分　アーラヤ識縁起説
二、所知相分　三性説
三、入所知相分　唯識観に入る実践
四、彼入因果分　六波羅蜜
五、彼修差別分　十地
六、増上戒学分　菩薩の戒・律儀
七、増上心学分　菩薩の禅定
八、増上慧学分　無分別智
九、果断分　無住処涅槃
一〇、彼果智分　三種の仏身

右のうち、とくに唯識説を詳細に説いている箇所は、第一項「所知依分」と第二項「所知相分」である。前者にはアーラヤ識縁起説が、後者には三性説と影像門の唯識説が説かれている。この三種の理論は、それを創説した『解深密経』においては、あたかも別個の主題をなすごとくに、それぞれの章において独立に説かれていて、外形的には相互に連絡づけられていないのである。これにたいし、『摂大乗論』では、三性説と影像門の唯識説は緊密に結合し統一されている。アーラヤ識縁起説は他の二種の理論とは直接には結びつけられていないが、その所説の内容を見ると、

後述するごとく三性説と対応性を有する点が認められる。このように、『摂大乗論』は、唯識説における三種の哲学的理論においても、その統一をはかっていることが知られるのである。

大乗教義一般の綜合　『摂大乗論』においては唯識説が中心的な理論をなしているが、しかしその論名が示すごとくに、唯識説を直接の主題とするまでには至っていない。無着の弟子である世親（ヴァスバンドゥ Vasubandhu）は『唯識二十論』および『唯識三十頌』なる著作を著わしたが、この論名が示すように、かれにおいては唯識説が主題とされるに至った。この点において、世親は、無着の立場をさらに一歩進めて徹底させたものであると言うことができる。しかしながら、世親のこの両書は純粋に唯識説だけを取りあげて論じたものであって、他の大乗教義についてはほとんど考慮が払われていない。これにたいして『摂大乗論』は、広く大乗教義一般との関係を考慮しながら、それを唯識説によって理論づけているのである。このような点から見て、唯識説の綜合的な教義体系は無着によって樹立されたとみなしてよいと思う。これにたいして、世親は、唯識説の独自の理論的意義を宣揚して、学派の立場を確定したのであると見られよう。

以下は、右のような観点から『摂大乗論』の思想内容を検討したい。

三　三種の唯識理論——アーラヤ識縁起説・三性三無性説・影像門の唯識説

あらかじめ、唯識説における三種の哲学的理論について、簡単に解説しておきたい。

アーラヤ識縁起説　「アーラヤ識縁起説」は、個人存在の内奥に、中心の識として、いわば潜在心にあたるアーラヤ（阿頼耶 ālaya）識なるものを設定し、そのアーラヤ識の因縁作用によって、個人の心身と環境、すなわち現実世界があらわし出されると説くものである。これは、アーラヤ識の中に一切諸法の種子が潜在していて、その種子が諸法を生起することによっている。アーラヤ識を中心にして眼・耳・鼻・舌・身・意・マナ（末那 manas）の七種の識がはたらき、それによって対象世界の印象（薫習）をアーラヤ識に与えて、種子を形成し、その種子がまた対象世界の諸法を出現する。このように主観と客観が相互に作用しながら、アーラヤ識は持続する。ここでマナ識とは、我執の識であって、アーラヤ識を対象としてそれを「我」であると妄想するはたらきをなすものであるが、これは、アーラヤ識とともに唯識学派が新たに創説した識である。

アーラヤ識縁起説は、唯識説の観念論的思想を前提にしていることは言うまでもないが、対象界が主観から産出されることを説くけれども、対象界が心と同質のものであって、それゆえに実在しないものであるということ、すなわち唯識無境（境は対象の意味）を明らかにしていない。この事情は、アーラヤ識縁起説は、教理史的に見ると、迷いの世界の構造を説明する業感縁起の系統に属するものであって、悟りの世界の構造をあらわす唯識無境の学説は、このアーラヤ識説によっては理論づけがたいという理由が存在したからであろうと思われる。

影像門の唯識説　「影像門の唯識説」は、瑜伽禅定の修行をなした場合に、心中にさまざまの影像（映像・表象）が生ずるが、それは心と異ならないものであるから、心外に実在するのでないと説くものである。諸法はただ心の表象（vijñapti 識）のみであるから、これを「唯識（vijñapti-mātra）」と称し、対象（境）は実在しないから、「無境」という。これは禅定の体験から発想されたものであるが、禅定の場合にかぎらず、われわれの認識活動一般が「唯識」であ

り、したがって対象はすべて心中の影像であるというのであって、唯識説の理論の中でもっとも基本的なものである。しかし、認識活動一般であるとしても、この考え方は禅定の体験を前提としている。したがって、この場合の心は、悟りに向う心、あるいは悟りに達した心であって、アーラヤ識の観念が迷いの心を基礎にして形成されたものであることと、その意義が比較されるというべきであろう。

三性三無性説　「三性三無性説」は、空（＝無自性）の思想を分析的に説明したものである。三性とは、(1)遍計所執性、(2)依他起性、(3)円成実性であり、三無性とは、三性のそれぞれに対応して、(1)相無自性、(2)生無自性、(3)勝義無自性をいう。「遍計所執性（parikalpita-svabhāva）」とは、まったく（遍）分別（計）された性質という意味であって、分別されたものは、凡夫により、実体があるものとして執着されるので「所執」というのである。分別は概念化の作用にほかならないが、概念は対象を抽象化して分析したものであるから、その概念に対応する実体的存在というものは実在しない。ゆえに概念規定（相 lakṣaṇa）には実体性がないから「相無自性」であるという。

つぎに「依他起性（paratantra-svabhāva）」とは、他に依存して生起する性質という意味であって、他とは因縁をさす。仏教によれば、現象世界の一切諸法は、相互に依存し合い、因縁和合によって生ずるものとされるから、それは独立自存（自然生）するものでない。ゆえに生起（utpatti）について実体性がないから「生無自性」という。

「円成実性（pariniṣpanna-svabhāva）」は、完全なもの（円）として達成（成実）された性質ということであって、真理の世界を意味し、基本的には、諸法の「真如」をさす。真理・真如は、実有でなければならないが、それは、実体的存在ではないから、やはり空である。ただし、たんなる否定の意味の空ではなく、勝義（paramārtha）における空であるから、「勝義無自性」という。

『般若経』等においては、たんに、「一切諸法は空である」と称されるだけであるが、その思想内容を分析すると、このような三様の意味を含んでいると考えられる。空・無自性ということにおいては同一の意味なのであるが、その根拠づけの点から見ると、三様の意味に限定されるのである。唯識説における空の思想は、この三様のいずれの意味も含んでいるが、とくに問題の中心となるのは、依他起性とその生無自性である。というのは、依他起性は、伝統的な縁起の思想と関連があり、また「識」は因縁生起するものであるゆえに、その性質は依他性であるとみなされるからである。

この三種の理論を創唱した『解深密経』においては、これらは各章に別々に説かれていて、表面的には、相互に関係づけられていないと、前に述べたが、もちろん内面的には無関係であるはずはない。しからば、これら三種の理論を連結し統一するような学説が要請せられるわけで、それをどう実現するかが、その後の唯識学派に残された課題となったと考えられるのである。

四　最初期唯識説（『解深密経』）における三種の理論の意義

『解深密経』では「影像門の唯識説」は第六章「分別瑜伽品」に説かれているのであるが、ここにおいては、ヨーガ（瑜伽）の実修として、「止」（内心を制御して静寂に導くこと）と「観」（諸法の実相を観ずること）とをこもごもに修することが述べられている。そして「唯識」ということは、「観」の実修を述べるところに出るのであって、ここがこの唯識という言葉の初出であると見られている。すなわち唯識とは、心が諸法を観ずるとき、その諸法は心のあらわ

れ（識＝表象）であり、心自体にほかならないということである。

ここで注意すべきことは、瑜伽禅定は、世界を心の内部に存するものとして観ずることであるが、それは結局、心が心自体を観ずることにほかならないということである。諸法を観ずることは心を観ずることであって、事実、観ぜらるべき一切諸法の中には心法が含まれ、しかも心法が一切諸法の中心的地位を占めるものとされている。唯識説は一種の認識論あるいは心理学と言えるものであって、心理現象にたいするさまざまの分析がなされているが、それは観察され、見られた心を述べたものである。見られた心にたいして見る心があるべきであるが、それはここでは取りあげられていないのである。しからば見る心はいかなるものであるかというと、それは瑜伽禅定の心であり、真の主体として決して対象化することのできない心、いわば絶対の無としての心である。かかる心は分析と説明を超越している。唯識説は、観の対象として、心を分析的に考察すると同時に、そのような対象化された心を超越して、対象化されないところの真の主体たる心に達しようとする実践の哲学であるということができよう。

第六章「分別瑜伽品」に説かれる影像門の唯識説の意義が右のようなものであるとすると、それと対照される形において、第三章に説かれるアーラヤ識縁起説、また第四・五章に説かれる三性三無性説は、瑜伽禅定の見る心によって、見られた世界の構造を説明したものであるということになる。それらは決して見る主体である心の構造を説明しているのではないのである。このことはこれらの章の所説の内容から推察することができる。

第三章「心意識相品」は、アーラヤ識を中心とする諸識の機能を分析的に考察して説明したものであるが、その結びに「心意識の秘密の義に熟達している菩薩は、アーラヤ識はじめ諸識を見てはならない、それらを別々に見てはならない」（取意）と述べている。すなわち、アーラヤ識をはじめとする諸識は、心の差別相として、心を対象化して分析的に見られたものであるが、真の心の在り方、すなわち主体的な心の在り方は、そのようなものを超越しなければ

ならない、という意味であると思われる。

第四章「一切法相品」、第五章「無自性相品」における三性三無性説は、そもそもこの理論は、客観的な存在についての理論であるか、主観的な認識機能についての理論であるか、学者の間に理解の相違がある。多くの学者は、存在論と認識論との二様の意味を含むものと見ているようである。しかし『解深密経』の段階、すなわち最初期においては、三性三無性説は存在についての理論であって、認識（主観的な心の作用）についての理論ではなかったと思う。このことは、三性の概念のそれぞれがさし示す意味によって知られる。まず遍計所執性の語義は、分別された性質のものということであるから、それは対象化された表象にほかならない。円成実性は、この経ではたんに「真如」を意味するものとされるから、これも客観的表象を意味する。円成実性が主観的な「智」をもあわせて意味するようになったのは、後の文献においてであって、『解深密経』では智ではなくたんに真如をさしている見られる。[1] 依他起性は、のちの文献では、主観的な「識」をもあわせ意味するようなったが、この経においては、十二支縁起にもとづいて成立する雑染の諸法が依他起性であると言われているから、客観的な諸法である。十二支の中に、「識」（第三支）が含まれているが、それは客観的な諸法の中の一として立てられたものであって、主観的な法として立てられたものではない。

このように、最古の文献たる『解深密経』においては、三性三無性説は、主観的な法である「識」あるいは「智」の観念を意味していないのである。これは、三性三無性説が、客観的に見られた諸法についての理法であることを示すものであろう。

アーラヤ識縁起説と三性三無性説が、見られた世界の理法を説明したものであるとしても、この場合に見られるものと見るものが別の存在であるというのではない。前に述べたとおり、見るということは心が心を見ることである。

見られた世界は、じつは見る心の自己反省として客観的に投影された心自身の姿を示している。このかぎりにおいては、アーラヤ識縁起説も、三性三無性説も、主体である見る心と無関係ではありえない。しかし、『解深密経』の段階においては、このような見る心と見られる心を統一するような理論は十分に表明されていないのである。

それ以後の唯識説の展開は、この統一を実現すべき理論の模索であったということができるようである。この理論の方向は、この三種の哲学的理論の中、影像門の唯識説を中心にして、そこにおける「唯識」の観念の中に、他の二種の理論を包摂することであったと見られる。『大乗荘厳経論』や『弁中辺論』の所説においては、このような思想が部分的に表明されているが、これをもっとも大規模かつ綜合的に表明し、そして上述の三種の理論の統一をはかったのは『摂大乗論』であった。

五　「識」――ヴィジュニャーナ（vijñāna）とヴィジュニャプティ（vijñapti）

このことを明らかにするために、まず唯識（vijñapti-mātra）における vijñapti（識）の観念を検討しよう。この場合、唯識説においては vijñapti は vijñāna と関連的に用いられるので、vijñāna（識）の語義もあわせて考察しなければならない。

vijñapti は vi-jñā（区別して知る）の使役法 vijñāpayati（知らしめる）の過去受動分詞 vijñapta（知らされてある）を名詞形にしたものである。漢訳者は通常これを「識」と訳している。しかし、vijñāna もまた同じように識と訳されるのである。この語は vi-jñā に接尾辞の ana を加えて作られた名詞で、知るという作用（認識作用）をあらわす。

vijñapti も vijñāna も漢訳者はともに識と訳したのであるから、両語は同義語であって、そこに意味の差を認めなかったとも考えられる。唯識説においては、vijñapti はつねに vijñāna と関連的に用いられているから、同義語のように見られるかもしれない。しかし言葉が違うのであるから、意味にまったく差がないということは言えない。仏教においては、認識機能をあらわす術語として vijñapti が早くから用いられており、唯識説に至ってそれに加えて vijñāna が用いられるようになったのである。この点からすると、唯識学派では、vijñāna が vijñapti の意味に限定されるということにおいて、両者を同義語であると見たのであると解すべきであろう。

唯識の用例以外に vijñapti が術語的に用いられた例としては、アビダルマ以来、業の一種として立てられている vijñapti-karma（表業）があげられよう。これは、身・語の二業、すなわち身体の動作や発声によりある形を表現し、それによってそこにあらわそうとする意味を、他人に表示伝達する業をいう。（この場合 vijñapti は「表」と訳されている。）この用例においては vijñapti は客観的に表象されたものであり、しかもそれは個人的主観の表象にとどまるものでなく、知識として、その意味が第三者に伝達され、第三者がそれを理解しうる普遍性・客観性を有するものであることが知られる。vijñapti の基本的意味は、このような具体的な意味内容をもった表象であり、このことは唯識における vijñapti の用例においても同じであると思われる。

一方、vijñāna は認識作用の意味であるが、サンスクリットにおける、この種の作用をあらわす言葉の一般用法として、それはしばしば、作用の主体と作用の結果の意味をもあわせてあらわすものである。したがって vijñāna には、認識作用のほかに認識主体、認識結果（認識内容）の意味がある。前者の認識主体の意味からして vijñāna は、(1)人格的な精神主体（たとえば十二支縁起の「識」）、また (2)認識作用の基本（認識機官、六識）の意味に用いられている。後者の認識結果（認識内容）は、認識表象と同じものであるべきであって、この点においては vijñāna は vijñapti と同

じ意味になろう。ただし vijñapti の語はアビダルマ以来、六識について定義するさいに、その作用（vijñapti 漢訳はこれを「了別」と訳す）をあらわすように説明されることがあるから、認識作用の意味をもちえないわけでないが、しかし認識表象が中心の意味である。これにたいし vijñapti が認識主体の意味に用いられることはおそらくあるまいと思われる。

以上のことを図示すればつぎのようになろう。

vijñāna の意味	vijñapti の意味
(1)認識主体	
(イ)精神主体	
(ロ)認識作用の基体（認識機官）	
(2)認識作用……認識作用（了別）	
(3)認識結果（認識内容）……認識表象	

仏教では早くより vijñāna は六識としてあるいは十二支縁起の識として用いられ、認識作用とその基体または精神主体の意味であることが定着していた。おそらくこのためであろうか、vijñāna が認識結果、認識内容をあらわす用例は、唯識説以前には、ほとんど見られないようである。このことが唯識学派に至って vijñapti が用いられるようになった理由であると思われる。そして vijñapti が一般化するにつれて、vijñāna も認識表象という意味を荷うようになったと思われるのである。（なお vijñāna と関連するものに jñāna〔智〕がある。jñāna の内容は法であるから、

この語は認識表象の意味に用いられているというべきであろう。これにたいし jñāna が認識主体、認識作用の基体・機官の意味に用いられる例はあまりないと思われる。）

唯識に類似した言葉に唯心（cittamātra）がある。両者はしばしば同義語のように用いられる。チベットでは唯識説のことを sems-tsam と称しているが、これは citta-mātra であろう。しかし、citta-mātra（唯心）の語はすでに『十地経』等に用いられているのであるが、これにたいして唯識学派において、vijñapti-mātra の語が創作されたのである。わざわざ新しい言葉を作ったのであるから、まったく同義語でなくて、そこに異なった意味をもたせたと見るべきであろう。唯心の citta は、『十地経』の所説から判断すると、精神主体、とくに実践的な主体を意味すると見られる。（この経で citta は十二支縁起の vijñāna と同一視されている。）仏教では伝統的に、心・意（manas）・識（vijñāna）は同義語であると称されているが、このような場合においては、これらの言葉は主として精神主体を意味するものであろう。しからば、唯識学派に至って唯識（vijñapti-mātra）の語を創設したことは、vijñāna の意味を、「主体」から「表象」へ転向せしめたのであるといえると思う。

しかし vijñapti の語は、弥勒の諸論においてはそう多く用いられていない。また用いられても、それは表象一般を意味するものであり、これによって個々の具体的表象を意味する用例は少ない。これにたいして、具体的表象を意味するものとして「顕現」（pratibhāsa, ābhāsa 似現とも訳す）の語が用いられている。顕現とは、ある事物が、たとえば牛・馬や仏教で立てる諸法が、認識内容にあらわれること、すなわち諸法が見られることを意味する。顕現の語は、『瑜伽論』『解深密経』では用いられることはほとんどなく、『大乗荘厳経論』『弁中辺論』等に多く用いられる。後者の二書においては、顕現の語は三性説に関して用いられることが多く、ごくまれにはアーラヤ識についても用いられることがある。これは、影像門の唯識説が三性説と結びつき、さらにはアーラヤ識縁起説と結びつこうとする傾向を

示すものと解釈することができよう。この点から見ると、『大乗荘厳経論』『弁中辺論』等は、『瑜伽論』『解深密経』よりのちの成立であると推定することができそうである。そして、この傾向を徹底させたのは『摂大乗論』であった。

六　『摂大乗論』の三性説とヴィジュニャプティ（識）

『摂大乗論』においては、「所知依分」にアーラヤ識縁起説、「所知相分」に三性説が主題として論ぜられている。前者においては、三性説、影像門の唯識説に関説することはなく、したがって唯識無境の説は説かれていない。後者においては影像門の唯識説が説かれ、またアーラヤ識にも関説している。また前者には vijñāna の語が用いられるが、vijñapti が用いられることはまれであり、後者においては vijñāna も vijñapti もともに用いられるが、vijñapti によってその所説の全体を統一しようとする意向が認められる。したがって『摂大乗論』は、三種の理論を三性説によって統一したともいえるが、それよりも、影像門の唯識説によってこれを統一したように見られるのである。

三性の定義　まず『摂大乗論』における三性の定義を、最初期における学説である『瑜伽論』『解深密経』における三性の定義と比較しつつ、その思想の特色を見てみよう。

『瑜伽論』[2]『解深密経』[3]

遍計所執性――言説（tha sñad, vyavahāra）・仮説（gdags pa, prajñapti）をなすために、諸法の名称（miṅ, nāman）

と記号（brda, saṁketa）を設定することである。

依他起性――諸法の縁起であって、無明によって行が生ずる……というごとき（十二支縁起）である。

円成実性――聖者の智の対象（行境・境界・所縁）たる諸法の真如である。

『摂大乗論』(4)

遍計所執性――対象（don, artha 境）は無であるのに、唯識（rnam par rig pa tsam, vijñaptimātra）がかの対象として顕現する（snaṅ ba, pratibhasate）ことである。

依他起性――アーラヤ識を種子として虚妄分別に摂せられる識（rnam par rig pa, vijñapti）であって、十一種の識である（十一識の説明は略）。これら識（vijñapti）は唯識性（vijñaptimātratā）であるけれども、非有にして迷妄なる対象（artha）の顕現する（snaṅ ba, pratibhāsa）依り所となるとき、それが依他起性である。

円成実性――依他起性において対象の相がつねにないことである。

両書の三性説を比較してみると、『摂大乗論』には、『瑜伽論』『解深密経』にあらわれていないところの、「識（vijñapti）」、「顕現（pratibhāsa）」「唯識無境」の観念があらわれている。これは影像門の唯識説と三性説が結合したことを示し、依他起性の説明においては、さらにアーラヤ識説と結合する体勢を示している。

遍計所執性についてみると、『瑜伽論』『解深密経』においては、これが言語表現であることが明確に示されている（言説・仮説・名称・記号等の語はこの意味をあらわす）が、『摂大乗論』においては「境」（本来無なるべきものとしての対象）と定義されている。『般若経』以来、分別は言語表現によるものであり、そこで分別され言語表現されたものは虚構で実体性がないものであると主張されて来たが、このことは、反面に、凡夫は分別されたものの背後に実在物を

想定し、それに執着しているという意味を伴なっている。この実在物の観念がとり出されて、『摂大乗論』において「境」として定義されたと思われる。[5] ここで言語表現は、一般に prajñapti（仮説）の語を代表として示されるが、prajñapti と vijñapti は言葉が類似し、したがって意味も類似するのであるけれども、そこに差異があることに注意しなければならない。prajñapti が言語表現に限定されるのにたいし、vijñapti はかならずしもそうでなく、むしろ言語表現以前の直覚的表象を基礎とするものであると理解される。この点から、prajñapti は遍計所執性、vijñapti は依他起性であると対照することができるであろう。また両者の関係についてみると、遍計所執性は、言語表現以前の表象である依他起性にたいし、それを言語的に構想したものであるということができる。ゆえに『摂大乗論』においては、依他起性は、遍計所執性における分別によって、分別されるべきもの（所分別）であると述べられているのである。[6]

つぎに依他起性についてみると、『摂大乗論』はこれを vijñapti の語で示している。vijñāna の語を用いても差し支えないのであろうが、本書は一貫して依他起性を vijñapti としている。[7] 依他起性は縁起と同義語とされるが、縁起は、諸法が因縁によって生起すること、すなわち現象を意味する、また先に述べた「顕現」（pratibhāsa）は認識内容に諸法が現象することである。しからば vijñapti は表象として現象すること（表象現象）であるといってよいであろう。初期唯識説は、境（対象）は無であると説くとともに、境が無であれば識も無であるとして境識俱滅の悟りの境地に入ることを説くが、これは所取（客観）が存しないから能取（主観）も存しないというような意味にとどまるものでなく、対象的に見られる表象現象を、存在物であると妄想するときに境を構成するが、反対に、その境を否定するとき、対象化された表象（識）も否定して、絶対に対象化されることのない真の主観に帰入するということを意味すると思われる。したがって遍計所執性を否定すれば、依他起性を否定しなくても、必然的に依他起性はみずからを

解消して円成実性に悟入するのである。この場合、能取（主観）・所取（客観）の二取はともに遍計所執性に属するとされるから、主観といえども対象的に見られたものであり、それゆえ実在物として執着されるのである。

『摂大乗論』における円成実性の定義は、右のような意味における境の否定を説いていると見られるのであって、『瑜伽論』『解深密経』における円成実性の定義よりもその思想が進展しているというべきであろう。

十一識　ところで、先に一言したように、『摂大乗論』は、依他起性を、虚妄分別に摂せられる十一種の識であるとしているが、その十一種の識（vijñapti）の名称を玄奘訳によってあげるとつぎのようである。かっこの中にラモット教授がチベット訳から還元したサンスクリット語を記し、さらにその下に、世親釈がそれぞれにたいして施している説明（玄奘訳による）を記すことにする。（はじめの五種の識については、次下に本論自身も世親釈と同様の説明を与えている。）

1、身識（dehavijñapti）……眼等五界（五根）
2、身者識（dehivijñapti）……染汚意
3、受者識（bhoktṛvijñapti）……意界（意根）
4、彼所受識（tadupabhuktavijñapti）……色等六外界（六境）
5、彼能受識（tadupabhoktṛvijñapti）……六識界
6、世識（kālavijñapti）……生死相続不断性
7、数識（saṃkhyāvijñapti）……算計性
8、処識（deśavijñapti）……器世間

9、言説識（vyavahāravijñapti）……見聞覚知四種言説
10、自他差別識（svaparaviśeṣavijñapti）……依止差別
11、善趣悪趣死生識（sugatidurgaticyutyupapattivijñapti）……生死趣種々差別

右のごとく十一種の識は vijñapti で統一されているが、その内容を見ると、これらをもって一切諸法を総括的に示したことになるものである。したがって、客観的に表象されたもの（いわばノエマ）であって、能縁の認識作用（ノエシス）をさすのではない。しかし、1から5までにたいして本論ならびに世親釈が与えた説明を見ると、これは順次に、(1)五根、(2)染汚意（マナ識）、(3)意根、(4)六境、(5)六識をさし、すなわち根境識三事によって示されるところの主観の側における認識機能の諸要素を示している。これによれば、主観の内容を分析したのであるが、その分析された内容が客観的に表象されているのである。とくに、3と5の名称は、bhoktṛ, upabhoktṛ（享受者）とて動作者名詞であらわされ、主体であることを明示している。つまり主体それ自身が対象化され、客観的に表象されているのである。このように、『摂大乗論』における vijñapti は、心が心を見ること、すなわち vijñāna（主観的認識作用）それ自身が、見られたものである vijñapti として、表象されたものであることを意味していると思われる。

四　識　この十一識によく似たものに、『弁中辺論』第一章第三偈に説かれる四種識がある。（事実、真諦訳『摂大乗論釈』は十一識は、略説すればその四種識に総括されると述べている。）

対境（artha）と有情（sattva）と我（ātman）と了別（vijñapti）として顕現（pratibhāsa）する識（vijñāna）が生ずる。しかしそれ〔ら四種の顕現〕には境（対象 artha）は存在しない。その〔対象〕が存在しないからその〔識〕もまた存在しない。（頌文）

これら四種の名称と、それにたいする世親釈の説明を、図示するとつぎのようである。

	偈頌	世親釈
境	「対境」として顕現する識	……色等五境
	「有情」として顕現する識	……五根
	「我」として顕現する識	……染汚意
	「了別」として顕現する識	……六識
	（客観的表象）	（主観の諸要素）

対境・有情・我・了別は、「境」（artha）と称されるのであるから、客観的に表象されたものであるが、それは vijñāna（識）で示されている。したがって vijñāna は表象の意味であると解すべきであろう。しかるに世親釈を見ると、これらは主観の認識機能の諸要素をあらわすものとし、なかんづく、染汚意（マナ識）と六識は能縁の認識作用たる vijñāna である。つまり本書では vijñāna の観念は、偈頌と世親釈とで対比されるような二重の意味、いわばノエマとノエシスとの二重の意味に用いられているのである。四種識の vijñāna は、むしろ vijñapti で示したほうがよいように思われるが、『弁中辺論』ではまだ vijñāna を用いている。これが『摂大乗論』に至って vijñapti として明確化されたのである。

見識と相識　『摂大乗論』はまた「見識」（lta ba gyi rnam par rig pa, darśanavijñapti）と「相識」（rgyu mtshan gyi rnam par rig pa, nimittavijñapti）を立てている。これは主観（ノェシス）・客観（ノェマ）に当るものであるが、その主観・客観のいずれもが vijñapti として客観的に表象されたものであるように示されているのである。そして十八界を

見・相二識に配当して述べているが[8]、その趣旨を図示してみるとつぎのようになると思われる。

見識　相識
(1)眼識・識　色識
(2)耳識・識　声識
(3)鼻識・識　香識
(4)舌識・識　味識
(5)身識・識　触識
(6)意識・識　眼耳鼻舌身色声香味触法の識

右の識の原語には vijñāna と vijñapti とがあるので、前者を「識」、後者を「識」として区別して表示した。この区別はチベット訳によって知られる。眼識・識は cakṣur-vijñāna-vijñapti であり、意識・識は mano-vijñāna-vijñapti である。ここで眼識・識は眼識という作用があらわし出した表象というように理解されるかも知れぬが、しかし眼識・識は色識と平行する位置にあるから、色が客観であるのと同じく、眼識もまた客観的に表象されたものであると見なければならない。すなわちノエシスである vijñāna そのものが、vijñapti として客観的に見られているのである。

アーラヤ識の識　以上のごとく、十一識、四識あるいは見識・相識において、vijñāna そのものが見られたものとして、vijñapti と称されているのであると理解されるのであるが、この場合にアーラヤ識 (ālaya-vijñāna) は vijñapti と称されていない。これはアーラヤ識が中心的な識であり、真の主体と考えられていることによるのかも知れない[9]。しかし『摂大乗論』にはアーラヤ識をも vijñapti と称しているところがある。すなわち、さきに紹介した見識・相

識を説く箇所の少し後に、つぎのように述べている。

またアーラヤ識の識（alaya-vijñāna-vijñapti）が義識（対象の識 don gyi rnam par rig pa, artha-vijñapti）として設定せられる場合、そこではそれ以外の一切の識は、その相識であり、意識の識（mano-vijñāna-vijñapti）とその所依止（依り所となるもの）を有するものとは、その見「識」であると知るべきである（下略）[10]。

右のように、「アーラヤ識の識」と称されている。しかし右とその前後の文章は難解で意味がよく分からない所がある。ここで義識（対象の識）とはいかなることを意味するのであるか、世親の釈、および無性の釈を参照してもよく分からない[11]。ただ ālayavijñāna-vijñapti=artha-vijñapti というように等式化して表示することができるとすれば、ālayavijñāna=artha ということになろう。とすれば、アーラヤ識そのものが artha として対象的に表象されたものを、義識と称したのではあるまいかと思うのである。

七　染浄二分依他起性

依他起性中心の三性説　『摂大乗論』は円成実性について、「依他起性において対象の相（＝遍計所執性）がつねにないことである」と定義している。これは依他起性において対象（境）を構成するとき迷いの世界が成立し、反対に対象を否定するとき悟りの世界が成立するということであって、依他起性を中心にして遍計所執性と円成実性が統一されるものであることを示している。『瑜伽論』や『解深密経』においても、依他起性は遍計所執性の依り所であるとともにその遍計所執性の否定が円成実性であるという趣旨は説かれているのであるが、しかしその円成実性の定義を

見ると、単に真如であるというのみであるから、依他起性による統一ということは『摂大乗論』のほうがはるかに明確に表現しているというべきであろう。従前の文献においては、三性は、遍計所執性・依他起性・円成実性の順に並記されているが、『摂大乗論』では、依他起性・遍計所執性・円成実性の順にしている。依他起性をさきに出したことは、これが中心であることを示すといえよう。

「染浄二分依他起性」説　『摂大乗論』のこのような思想は、またいわゆる「染浄二分依他起性」説としても説かれている。これは依他性起は、逆いの世界である雑染分と、悟りの世界である清浄分の二分から成るものであって、雑染分は遍計所執性、清浄分は円成実性にあたる。依他性が迷いとしてはたらくとき雑染分たる遍計所執性が成立し、その雑染分を滅するとき、遍計所執性は否定されて、清浄分たる円成実性が成立するというのである。

依他起性が浄化されるときその本質が清浄なる円成実性に帰着することは、唯識思想の前提となっているが、弥勒の諸論においては、一般的傾向として、依他起性が清浄なる性質を有することは明瞭に説かれていない。『解深密経』では、依他起性は雑染法として規定されている。この経の三性説がおそらく最古のものと思われるので、依他起性は雑染法であるということが、この観念の最初の考え方であったと見ることもできよう。『大乗荘厳経論』や『弁中辺論』においても、とくに依他起性が清浄であることは説かれていない。ただ『瑜伽論』「摂決択分」（巻七三）では、依他起性に、雑染（迷い）の依他起性と清浄（悟り）の依他起性の二種を区別している。ただしこれは区別しただけであって、この二種が統一されることは説かれていない。このように見ると、染浄二分依他起性説は『摂大乗論』の独創であるといってもよいように思う。

しからば、この二分依他起性説をどのように理解すべきであろうか。まず依他起性は浄化されるものとして真の性

質は清浄であるのに、それが雑染法であると規定されていることの意味を考えてみよう。最古の文献である『解深密経』の第三章「一切法相品」は三性にたいする説明の中で、依他起性について次のように述べている。

依他起性は、たとえていえば、眼病人の眼に、さまざまの誤まった映像（影像）が顕現するようなものである。それをまたたとえれば、清浄な（透明な）水晶のようなものであって、その水晶が青・赤等さまざまの色と結合するとき、それぞれの色に染まり、しかもそれらの色が実在するものであるかのように人は執着するのであるが、ちょうどそのように、依他起性にたいして遍計所執性をあらわして執着するのである（取意）。

右によると、依他性は誤まった映像であるとされており、これは依他起性が雑染法といわれるのと同じ意味になるが、他方では、依他起性は、清浄な水晶にたとえられている。この清浄な水晶についてただちに思い起されるのは「自性清浄心」の概念である。自性清浄心とは、心の本質（自性）は清浄なものであって、現実に心に迷いが存するのは、その清浄な心が、たまたま外来の煩悩（客塵）によって汚されたにすぎないと説くものである。それはたとえていうと、虚空に雲が移動するとき影がさし、水に不純物がまざるときに濁りを生ずるようなものである。ただし、ここで心の自性とは、因縁の制約と時間的変化を超越した「真如」としての心であって、因縁と時間的変化に制約されている現象的な心をいうのではない。仏教の術語をもっていえば、前者は無為法（因縁作用によって形成されざるもの）に属し、後者は、有為法（因縁作用によって形成されたもの）に属するものである。

自性清浄心の唯識説的解釈　依他起性は有為法であるから、無為法の自性清浄心（真如）と異なるのであるが、水晶の譬えに、自性清浄心の観念が反映しているものとすれば、これは自性清浄心の思想の唯識説的解釈であるということができるのであるまいか。しからば、それはどのようなことであるか。

第一に、この譬えにおいて現実に認識しうる水晶は、何らかの色に染まり色を反映した水晶であって、透明な水晶それ自体は認識しえないものである。これと同じように、依他起性は対象化された表象としてのみ認識されるのであって、その表象はすなわち雑染法にほかならない。いいかえれば、依他起性は対象的に見られているかぎり雑染法である。依他起性の真のあり方は、絶対に対象化されない純粋の主体として絶対の無でなければならない。唯識説が悟りの心を「無心」であると表現しているのは、おそらくこのような意味を含むものであって、自性清浄心といえども、対象化された原理として立てられるかぎり、それは否定せられねばならないのである。

このような思想的態度は、初期唯識（弥勒・無着の学説）においては、比較的厳格に保持されていたと見られる。しかし世親以後は、少しく事情が異なって来たようであって、一般に、精神主体としての識の意義を強調する傾向が強くなったと見られる。すなわち、主体としての識を中心原理にすえ、それより万物が表現されるという思想が有力化したので、それに伴ない自性清浄心についてもそれを客観的原理として設定する傾向が顕著になったと認められるのであるが、これについては論述を省略する。

第二に、唯識説以前における自性清浄心の思想の展開を見ると、それは悟りの原理であるが、そこに客塵煩悩が生じ、それに制約されているという点においては、その思想はあたかも迷いの原理であるかのごとく機能しているという側面がある。この迷いにかかわる点は時代とともに強調せられたようであって、如来蔵思想の系統においては、自性清浄心は如来蔵と同一視され、その如来蔵は煩悩を具有した凡夫の状態にほかならないと説かれるに至った。しかし、本来悟りの原理であるから、それが迷いの原理としてはたらくということは自己矛盾である。この矛盾を取り除くために、おそらく唯識学派は、客観的に立てられた迷いの心の原理にたいし、その内容に、純粋主観としての自性清浄心の思想的意義が反映するような学説を構成したと思われる。この結果として、染・浄の依り所としてのアーラ

ヤ識が考案されたが、二分依他起性説はまさにこのようなアーラヤ識の思想に対応するものであった。そしてこのためにおそらく以下のような思想的操作が要請せられた。まず、自性清浄心における「清浄」(prabhāsvara, svaccha, viśuddha)の意味が、悟りの性質をあらわすものでなくて、迷悟にたいして中性的な「透明」の意味に改められて、その意味がアーラヤ識あるいは依他起性に適応されるような学説が立てられねばならない。つぎに自性清浄心における「真如」の観念に含まれる思想内容が形を変えて、アーラヤ識あるいは依他起性の観念にも適応されるような学説が立てられねばならない。

さて自性清浄心の思想の唯識説的解釈として、右のように第一と第二の二点を指摘したが、とくに第二に述べたような方向において学説を組織したのが『摂大乗論』であったと思われる。次下、このことについて述べておきたい。

八　依他起性・アーラヤ識の中性的性格

染浄にたいして中性の依他起性　『摂大乗論』は、先に述べたように、依他起性を中心にして遍計所執性と円成実性が統一されることを説くから、三性は相互に不一不異の関係にあるといえるが、「所知相分」の中で、とくに不一不異（非不異非異）を問題として取りあげ、つぎのように述べている。

依他起性は異門（paryāya）によれば、依他起性となり、異門によれば、それは遍計所執性となり、異門によれば、それは円成実性となる。何の異門によって、依他起性にたいして依他起と称するのであるか、他に依る熏習の種子から生ずるという依他のゆえである……（下略）[12]。

右において、三性のいずれにもなる依他起性と、その三性となった中の一つである依他起性と、二とおりに依他起性が説かれていることがわかる。前者は三性のいずれにも転ずる依他起性であるが、遍計所執性は雑染、円成実性は清浄であるから、染浄いずれにも転ずるという意味において、この依他起性は染浄にたいして固有の性質はないことになる。しかし三性の中の一である依他起性は、遍計所執性（雑染）と円成実性（清浄）とにたいし相対的関係にあるから、固有の性質を有することになろう。しからばその固有の性質とは何かということであるが、それは染浄にたいして中性であることと考えざるをえないのである。

『摂大乗論』はこれにつづいて「依他起性には二種の意味がある、その一は熏習の種子が他に依ることであり、二は、雑染と清浄の自性が成立しないという他に依ることである」と述べている。雑染と清浄の自性が成立しない、ということは、依他起性はこの二分のいずれにもなりうるもので、したがってその雑染分が清浄分に転換（転依）するということを前提としていることはいうまでもないが、しかし他方では、このような表現は、依他起性が雑染でも清浄でもないこと、すなわち染浄、迷悟にたいして中性であることを意味することにもなろう。これは『解深密経』等において、依他起性は、端的に雑染であると規定されていることと比較すれば、そこに大きな相違があるというべきであろう。

以上のように見て来ると、『摂大乗論』における「染浄二分依他起性」は、中性の依他起性を意味すると考えられる。もとよりこのようなことが明確に主張せられているわけではないが、理論的にはそう解釈せざるを得ないのである。またこれはおそらく禅定心を念頭において立てられたものであろう。断迷開悟の実践論においては、心は迷いでなければ悟りであり、悟りでなければ迷いであって、両者の中間ということはないが、禅定心と考えれば、悟りをめざしている点では迷い（雑染）でなく、まだ悟りに達していない点では悟り（清浄）でもないと考えられるからである。

アーラヤ識の中性的性格　しかし三性説において中性の依他起性という思想は、学説としてとくに発展したようには見えない。これにたいし、依他起性に対応するものとしての「アーラヤ識」の観念においては、この中性的性格はかなり明確な学説として展開しているように見受けられる。

アーラヤ（ālaya 阿頼耶）識の本来の語義については、異論があるが、執着・我執の生ずる場所、あるいは執着・我執の対象とされる場所をアーラヤと称したのであるまいかと、わたしは考えている。[13] いずれにしてもアーラヤ識は煩悩と結びつき、雑染法であるというのが本来の考え方であったろう。この雑染法という性質はアーラヤ識において終始維持されているのであるが、これに重ね合わせるように中性的性質が付加され、それは漸次明確化されていったように思われる。いまこの経過を説明したい。

アーラヤ識の中性的性質は、無覆無記ということにあらわされている。無覆無記とは、煩悩に覆われていない（規定されていない）無記ということ、そして無記とは善とも悪とも記述されないという意味であって、すなわち善・悪にたいして中性であることをいう。この無覆無記の観念は、元来、異熟無記の観念にもとづいて展開したものである。異熟とは業の果報のことであるが、業の因は善あるいは悪であるのにたいして、業の果は善・悪に関して中性（無記）であるとされる。何となれば、たとえば業の果としての苦・楽の状態は、それ自体道徳的には善でも悪でもないからである。

さてもっとも成立の古い段階の文献と思われる『瑜伽論』「本地分」には、「一切種子たるものにして所依の執受者であり異熟に摂せられるアーラヤ識（一切種子、執受所依、異熟所摂、阿頼耶識）」[14]と述べられている。ここに「異熟に摂せられる（vipākasaṅgṛhīta）」と表現されていることは、アーラヤ識の概念が異熟の概念に包摂せられるものであることを示していると見られるが、このような表現をとっていることは、アーラヤ識と異熟という別個の概念が結合さ

れたという事情を物語っているものであろう。ところで、『解深密経』「心意識相品」には、アーラヤ識を異熟無記と称しているところはない。『瑜伽論』「摂決択分」においては、玄奘訳によれば、アーラヤ識を無覆無記と規定している所があるが、他訳（チベット訳、真諦訳『決定蔵論』）を参照すると、元来、「無覆」の語はなくてたんに「無記（異熟）」とのみあったと思われる。[15]『瑜伽論』全体を通じてアーラヤ識は、異熟無記と規定されているが、この識が直接に無覆無記と規定されることはないように思われる。

もとより一般的にいえば、無記と無覆無記は同じ意味である。『瑜伽論』「摂決択分」（巻六六）には「異熟はすべての場合において無覆無記である」と述べているから[16]、アーラヤ識が無覆無記であることは『瑜伽論』においても予定されているというべきであろう。この場合、異熟無記がたんに業果の状態を意味するものであれば、それはアーラヤ識が雑染法の根本であるとされることと矛盾するものでなく、むしろ両者は対応する考え方であるといえよう。これにたいし無覆無記ということが、アーラヤ識において染・浄の法が成立する根拠となることを意味するとするならば、それはたんに業果の状態という意味にとどまるものではなく、それに加えてアーラヤ識固有の機能をあらわすものとして、異熟無記以上の意味を含むものであると見るべきであろう。すなわち、異熟無記の観念が発展して無覆無記の観念となったと考えられるのである。

『瑜伽論』においては、アーラヤ識を依り所として世間の雑染法が生ずることを説いているのであるが、同じくそれにもとづいて出世間の清浄法が成立すること、つまり世間の雑染法と出世間の清浄法のいずれもがアーラヤ識にもとづいて成立するという思想は、まだ明確に表明されていないと見られる。「摂決択分」（巻五一）では、アーラヤ識と転依（人格の基礎が悟りに転じた状態）とを、矛盾概念として対比的に論じている所があるが[17]、このように両者は統一されずに対立的な関係に置かれているのである。『弁中辺論』や『大乗荘厳経論』にあらわれるアーラヤ識におい

ても、染・浄法の統一されることは説かれていないと見られる。

これにたいし『摂大乗論』は、「所知依分」において、世間の雑染法と出世間の清浄法とがともにアーラヤ識にもとづいて成立すべきことを論証するのに多くの叙述をなしている。このような思想は、本書以前の唯識説においておぼろげには説かれていたといえるであろうが、しかしこれをはじめて明確に説いたのは本書であった。とくに本書はアーラヤ識にもとづいて転依の成立することを論証しているが[18]、これを前述したように、『瑜伽論』がアーラヤ識と転依とを対比し両者を矛盾概念として取り扱っているのと比較すれば、『摂大乗論』の新しい主張が、アーラヤ識にもとづいて出世間清浄法の成立すべきことを理論立てることにあったことは明らかである。これは、当然に、「アーラヤ識」の概念にたいする拡大解釈ということになるが、それはまた、「異熟無記」の概念にたいする拡大解釈ということにもなろう。

『摂大乗論』「所知依分」は、その結尾の所につぎのように述べている。

> 何ゆえに、善と不善の諸法の異熟は無覆無記の異熟といわれるのか。何となれば、無覆無記は善と不善とに矛盾しないからである。善と不善とは相互に一致しない。異熟が善・不善であるとするならば、雑染が還滅することは可能でなくなる。それゆえに異熟識（アーラヤ識）は無覆無記である[19]。

右のように無覆無記の概念は異熟無記にもとづいているが、無覆無記によって雑染の還滅が可能であるとされている。これを、異熟無記の概念が業果を意味するものとして雑染と矛盾しないものであることと比較すれば、その思想内容が大きく発展していることを知るであろう。すなわち無覆無記は、それによってアーラヤ識にたいする染・浄の熏習を可能ならしめるものとして、迷・悟にたいして中性的な性質という意味をもつに至ったのである。『摂大乗論』のアーラヤ識説におけるこの思想が、同書の三性説における二分依他起性説と対応する関係にあるものであることは

いうまでもない。

以上見てきたように、アーラヤ識における「無覆無記」の観念は、自性清浄心における「清浄」の観念を「透明」の意味に改造し、それは迷・悟のいずれにも限定されるものであるゆえに、迷・悟にたいして中性的であるという意味をあらわすに至ったのであると考えられる。[20] さらに、先に一言しておいたように、「真如」の観念の中に含まれる思想内容が形を変えて、アーラヤ識の観念に反映している。というのは、『摂大乗論』は真如の思想内容を、「総法(hdres paḥi chos, miśradharma)」あるいは「総相(hdres pa)」として把えているが、この総法・総相の観念は、真如の平等性の性質は、たんに差別相を否定するものでなく、一切の差別相を包含し、それを一つの全体の相に統合するという意味の平等性をあらわすものであって、このことはまさにアーラヤ識が、一切種子識として、一切諸法を統合する性質を有することと対応していると考えられるからである。[21] このことについて種々論ずべきことがあるが、今は省略する。

九　その後の思想展開

唯識思想史上、『摂大乗論』の果した役割は以上のように考えられるのであって、本書において三種の理論が統一されたことにより、初期唯識説の体系はいちおう完成を見たということができるであろう。しかし、二分依他起性を説き、アーラヤ識を染・浄法の依り所として立てたことは、本来、対象化さるべきでない真の主体を、かえって対象化して説明したということにならないであろうか。もし対象化して説明したものとすれば、これは『摂大乗論』が意

図した方向とは別の方向を引き起こしたことになろう。唯識説の出発点となった考え方からすれば、純粋の主体たる心は説明を超越したものであり（少なくとも日常経験の心と同じ次元で説明できないものであり）、これに反し、心を日常経験の心と同じく対象視して説明するならば、それは迷いであるから、説明の対象となる心は妄心にかぎられ、悟りの心に及ばないのが原則である。したがって、『摂大乗論』の二分依他起性は、悟りの心を、迷いの心と同様に対象的に説明したことになり、これより、唯識説の思想において、精神主体としての心を客観化し、それを中心原理としてもろもろの現象の成立を説明するという傾向を呼び起こすことになったと思われる。

この傾向をいっそう強めたのは、世親の『唯識二十論』であった。この書においては、vijñāna は相続識、すなわち個人存在の心として、精神主体、認識作用などの意味において用いられているのにたいし、vijñapti はこの vijñāna を基体として、それからあらわし出された表象の意味に用いられている。すなわち、ここでは vijñāna と vijñapti とは、認識主体にたいする認識表象という相対的関係において用いられており、これは『摂大乗論』において、vijñāna そのものが、客観的表象として見られたもの、すなわち vijñapti にほかならないとされている用法とは異なるというべきであろう。

世親以後の唯識説は、一般に主体としての vijñāna の意義を強調する傾向が強いと見られる。真諦（パラマールタ）や護法の学説に見られる阿摩羅識＝無垢識（amala-vijñāna 人格主体としての第八識が悟りに転じたもの）を立てる思想は、このことをよく示している。このように精神主体としての――とくに迷悟にわたる精神主体としての――vijñāna を中心原理に立てる思想は、『摂大乗論』には見られず、またそれ以前の弥勒の諸論にも見られないところであって、これは世親以後に顕著になった思想傾向に属するものであると考えられるのである。

(1) 『解深密経』とよく似ている『瑜伽論』の三性の定義においては、円成実性は、「聖智の行境・境界・所縁たる真如である」と規定されている（次註参照）。すなわち智の対象であるが、智そのものではない。しかるに『弁中辺論』は、「真実品」第十一偈において、円成実性に、無変異である無為法と、所知（境）にたいして無顚倒なる聖道たる有為法の二を立てている。前者は真如、後者は智に当ると見られる。（『成唯識論』巻六において、五事〔相・名・分別・正智・真如〕と三性との相摂について当説が引用されているのを参照。なお、『瑜伽論』は、この相摂について円成実性を単に真如であるとしている。）『弁中辺論』はおそらく『瑜伽論』『解深密経』よりも進展した段階の思想を示していると思われる。

(2) (a)漢訳（巻六四）、大正三一、六五六下（中）、チベット訳、北京版 Vol. 111, p. 26—5(4)～7, (b)漢訳（巻七三）、大正三一、七〇三中、北京版 Vol. 111, p. 72—1—8～2—3.

(3) 玄奘訳、大正一六、六九三上、チベット訳、Lamotte 本、pp. 60-61.

(4) 漢訳四訳対照本、二九—三〇頁、チベット訳、Lamotte 本、pp. 24-25.

(5) 『弁中辺論』「相品」第五偈においても、遍計所執性は境（artha）として定義されている。これは依他起性を虚妄分別（識）として規定するのと対応するものである。なお『瑜伽論』「摂決択分」（巻七三）は、遍計所執性に五種を分別する中に、名（nāman）と義（artha）を立てる。名と義を立てることは『摂大乗』における遍計所執性の説明にも踏襲されている。『大乗荘厳経論』「述求品」（サンスクリット本、三八・三九偈）では、遍計所執性の説明に、意言（jalpa）と義（artha）、また名と義を立てている。意言・名等は言語表現にほかならない。『弁中辺論』『摂大乗論』は、このような名と義を統一して「境」と称したものと思われるが、これは依他起性＝識、遍計所執性＝境という形が定着したことを示すものであって、『瑜伽論』『大乗荘厳経論』よりも学説が進展しているように思われる。

(6) 漢訳四訳対照本、三六頁、チベット訳、Lamott 本、p. 32.

(7) いわゆる「金土蔵」の譬で三性を説く場合にも、依他起性を vijñapti（識）と規定する。

(8) 漢訳四訳対照本、三三頁、チベット訳、Lamotte 本、p. 29.

(9) 十一識については、それらがアーラヤ識の種子であると述べられている。これは、アーラヤ識の実体は十一識にほかならず、十一識以外にはその実体はないものであるというように理解される。これにたいする真諦訳の『摂大乗論釈』は「本識能変異作十一識」（大正三一、一八一中）とあり、アーラヤ識が一個の中心主体であることを明示している。四識については、

アーラヤ識は除かれているが、これにたいする安慧の『弁中辺論複註』(山口サンスクリット本、p. 17)には、アーラヤ識より諸八識の生ずることを説いている。以上のことは、弥勒・無着以後の唯識説においては、精神主体(アーラヤ識)を中心的原理として立てる思想傾向の強くなったことを示しているといえるようである。

(10) 漢訳四訳対照本、三四頁、チベット訳、Lamotte 本、p. 30.

(11) 無性釈によると「対象の識の因(rgyu, hetu)であるから」(チベット訳、北京版 Vol. 113, p. 18—1—8)、「義是因義。即是安立阿賴耶識以為因識」(玄奘訳、大正三一、四〇二中)という。

(12) 漢訳四訳対照本、三七頁、チベット訳、Lamotte 本、p. 33. なおこの次下にも同趣のことが説かれる。四訳対照本、四〇頁、Lamotte 本、p. 36.

(13) 『成唯識論』(巻三)は、第八識の局名として、阿賴耶識・異熟識・無垢識の三位を区別し、阿賴耶識は第八識が我執の対象とされる段階に名づけるとしている。これは、アーラヤの概念は元来、我執と関係あるものであって、そのアーラヤにたいして、第八識の機能として異熟その他の概念が加重されたということを示すものと解釈されよう。唯識文献において、もっとも古いアーラヤ識の所説は、『瑜伽論』「本地分」思所成地に引用される「勝義伽他(paramārtha-gāthā)」ならびにその解釈であると思うが(私見によると『解深密経』より古いと思う)、そこでは、アーラヤ識に関して、「我見・我執」(mohātman, ātmadarśana, ātmadṛṣṭi, ahaṃkāra)、「執着する場所」(niveśana 愛蔵)、「身体(自体)を執る」(ātmabhāva-parigraha)などの説明概念を見出すことができる。ともかくこの偈はアーラヤ識の観念が我執の観念と密着するものであることを示している(漢訳巻一六、大正三一、三四三下、三六五中、サンスクリット文は Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript* に引用。pp. 172, 177)。

(14) *The Yogācārabhūmi*, ed. by Bhattacharya, p. 4, 漢訳巻一、大正三〇、二七九中。

(15) 玄奘訳「又六識身無覆無記異熟所摂類不可得」巻六、大正三〇、五七九中、『決定蔵論』(巻上)、大正三〇、一〇一八下、チベット訳、Vol. 110, p. 235—2—7.

(16) 大正三〇、六六四下、チベット訳、Vol. 111, p. 30—1—6.

(17) 大正三〇、五八一下。

(18) 所知依分、漢訳四訳対照本、二一—二三頁、チベット訳、Lamoett 本、pp. 18—20. いわゆる「出世間清浄証」と呼ばれて

いる所である。ただしアーラヤ識にもとづいて転依が成立することを説きながら、その転依を「アーラヤ識の自性にあらず」と称しているのは、一方では『瑜伽論』の思想を踏襲していることを示している。

(19) 漢訳四訳対照本、二七頁、チベット訳、Lamotte 本、p. 24.

(20) 自性清浄心の観念と無覆無記の観念を直接に関係づけた所説は見出しがたいが、『弁中辺論』「相品」第二十二偈に、空性の自性清浄（自性清浄心）は「非染非不染、非浄非不浄」であると説いているのにたいして、安慧の複註は、それを註釈する中に、「眼等の諸根は無覆無記なるゆえに、非染であり、また有漏にして自性清浄にあらざるゆえに、非浄（非不染）である」と述べている。（山口出版サンスクリット本、p. 61, *ll.* 14—16.）なお『十八空論』のこれに対応する箇所（宇井伯寿『印度哲学研究』六、一四九—一五〇頁）参照。

(21) 拙稿「唯識説における真理概念」（『法華文化研究』第二号）、三二—三六頁を参照。

参考文献

『摂大乗論』にたいする文献学的研究（論文は除く）

佐々木月樵『漢訳四訳対照 摂大乗論』萌文社、一九三一年

宇井伯寿『摂大乗論研究』岩波書店、一九三五年（再刊、一九六七年）

Étienne Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga.* 2 tomes, Louvain, 1973

片野道雄『唯識思想の研究』文栄堂書店、一九七五年

武内紹晃『瑜伽行唯識学研究』百華苑、一九七九年

岩田諦静『初期唯識思想研究』大東出版社、一九八一年

Ⅳ　世親の識転変

横山　紘一

一　はじめに

転変（てんぺん）とは、転じて変ずる、すなわち変化することである。したがって、「識転変」とは識すなわち心（こころ）が変化することである。

われわれは外界の変化には容易に気づく。たとえば、薪が灰となり、牛乳がヨーグルトに変わると、そこに変化が生じたという。だが心の変化になかなか気づかないのが人間の習性である。われわれは「自分の心」が存在すると素朴に考え、しかもその心は変化することなく存在しつづけると思う。たとえ変化してもそれは外界からの刺激によるのだと簡単にかたづける。つまり、心を固定的・静止的なものとしてとらえるのが常識である。

唯識思想、とりわけこの小文で論じようとする識転変説は、このようなわれわれの常識を完全に否定し、心は流動的・活動的であり、外界の多様性、さらには総じて内・外のありとあらゆる存在は心の変化、心の活動によって作り出されたものにすぎない、と主張する。

「識転変」は、世親がかれの主著『唯識三十頌』のなかで初めて用いた概念である。だが、この概念はそれまでの思想的発展の上に形成されたものであり、けっして世親一人の独創によるものではない。

そこで、本章はまず転変（変化）という概念を広く仏教思想一般のなかで考察し、つづいて識転変説が形成されるまでの過程を思想史的に論じ、最後に世親の識転変説がどのような内容をもつかを考究してみよう。

二　広く転変ということについて

苦としての転変　仏教は根本的には「転変」、すなわち変化することを苦が生ずる原因であるととらえる。仏教の説く苦の一つに「壊苦」(viparināma-duḥkha)がある。壊苦の壊の原語 viparināma（サンスクリット、パーリともに同形）は変易とも漢訳されるように、「変化すること」を原意とする。Aが変化してBになるとは、Aが消滅してBが生ずることであるから、消滅ないし破壊の意味を強調して「変壊」とも訳される。いずれにしても壊苦とは、ものごと、——とりわけ自己の存在が変化することに応じて生ずる苦しみをいう。強健な肉体と情熱に燃える心とをもつ青年期は楽しい。だが老いは日々にわれわれをむしばみ、いずれ、その楽しさは憂いへと変化し、そこに苦しみが生ずるのである。(1)

壊苦の壊の原語は前述したように viparināma であり、これから vi- を省いた parināma が識転変の「転変」に相当する原語である。viparināma と parināma とはその原意は相違しない。「転変」という概念はたしかに後世、現象的存在の存在形態を表わす、いわば哲学的概念として用いられ、最後に識転変という高度な思想にまで発展していったのであるが、苦を解明し、それから解脱せんとする生々しい現実的努力の中に「転変」という概念の源泉があるということをわれわれは忘れてはならない。「転変」とは本質的には「苦」なのである。「識転変」説にしても、心の構造、存在の形態を究明することが最終目的ではない。それは、識の転変によって生ずるさまざまな苦を脱却するために説かれたものである。

一分常住・一分無常論にみられる転変　「転変」するものは「無常」であり「苦」であるという基本的立場から出発し、しだいに「転変」は、いわば現象、とりわけ自己存在は常であるか無常であるかを論ずるさいの重要な概念となっていった。その一例をパーリ長部第一経『梵網経』の中に認めることができる。すなわち、この経には有名な外道の六十二見が説かれているが、その中の「一分常住・一分無常」論の第四見としてつぎのように説かれている。

この眼とも耳とも鼻とも舌とも身とも称せられる我は凡て不常・不堅固・無常にして転変(viparināma)の性あるものなれども、之に反してこの心とも意とも識とも称せらる我は凡てこれ常恒・堅固・常住にして転変の性なく、常住に是の如くのみ住すべし。(2)

すなわち、自己存在を「眼・耳・鼻・舌・身としての我」と「心・意・識としての我」とに分類し、前者を不常ないし有転変、後者を常恒ないし無転変とみる見解である。換言すれば、「肉体」を無常、「心(こころ)」を常ととらえる考えである。『大毘婆沙論』はこの見解を簡潔に「四大種は無常にして、心は是れ常住なり(3)」と表現している。

さて、ここで注目すべきは、

肉体（あるいはその構成要素である四大種）……有転変
心……無転変

というように、肉体と心とに二分し、その転変の有無を問題としていることである。この見解は、仏教以外の学派の間違った悪見として仏教内では否定されるのであるが、しかし、自己存在をこのような観点からとらえようとする姿勢こそ、のちの「識転変」説を生み出す源泉であったといえよう。なぜなら、のちに述べるように、世親も『唯識二十論』において、四大種の転変を識の転変の中に包含し、ついで『唯識三十頌』において、一切をその中に収める識転変という概念を形成するにいたったからである（一二三頁参照）。

「転変」への哲学的思索　さて、右の『梵網経』にみられる「転変」は不常・不堅固・無常と同列におかれ、ただ「変化すること」という意味に使用されているが、部派仏教になって、とくにこの「転変」という概念にたいして哲学的思索が深められていった。それは当時のインド思想界の風潮を反映したものであろうし、とくにサーンキャ学派のプラクリティからの現象転変説が仏教に多大な影響をおよぼしたものと想像される。(4)

ところで、部派の仏教論師たちは、外道の説く転変と仏教のそれとの相違を明確にする必要にせまられた。その努力の一例が説一切有部の『大毘婆沙論』にみられるつぎの叙述である。

> 彼（＝転変外道）は諸行が相続して転ずる時、前位が滅せずして転変して後と為ると執す。薪、灰と成り、乳、酪と為るなどの如くである。今（＝説一切有部）は、諸行が相続して転ずる時、前が滅して後が生じ、しかも転変ありと説く。(5)

右の一文は転変すなわち変化というものにたいして、根本的に相違する二つの見解を述べている。たとえば薪（A）が灰（B）になる、種子（A）が芽（B）をふくなどの変化にたいして、

①Aが滅することなくBが生ずる（転変外道の見解）。(6)

②Aが滅してBが生ずる（説一切有部の見解）。

というあい矛盾する見解である。つまり、同じ「転変」という概念を、外道と有部とではそれぞれあい異なる現象観・存在観を論証するための用語として用いている。

①あらゆる現象的存在は転変するから常住である（転変外道）。

②あらゆる現象は転変するから無常である（説一切有部）。(7)

さて、諸法の無常性は刹那生滅性という言葉で置き換えられる。ものごとは刹那に生じては滅してゆくという考え

である。ところで、たとえば種子から芽が生ずる場合、種子は刹那に生滅しながらも、(イ)種子としてある期間存続しつづけ、(ロ)種子からただちに花が咲くことなくかならずつぎに芽が出るのである。この、(イ)途切れることなく存在しつづける「相続性」と、(ロ)ものごとはかならず決った順序で起こるという「因果決定性」の二面性をそなえたものとして「転変」を考えるようになったのである。そして、刹那に生滅しながら存在しつづける「相続性」(saṁtati, saṁtāna)と「変化性」とをまとめて「相続転変」という言葉を形成するにいたった。転変はたんに変化を意味するだけでなく、つぎの三つの特性を表わす概念に発展したのである。

転変 ①変化すること
　　 ②刹那に生滅しながら相続すること
　　 ③因果が決定していること

右のような転変の概念をふまえた上で、のちに述べる経量部の「相続転変差別」という重要な概念が作られるにいたったといえよう。

さて、ものごとが転変する、すなわち変化するという場合、それを宇宙開展説と結びつけるとき、自己を含めた全世界は、あるひとつの常住なる根源的事物が転変し変化して形成されたものである、という考えが生ずる。この見解によれば、現象界に生滅があるのは、根源的事物が顕われたり隠れたりすることであり、本質的には自己と世界とは常住であるとみる。『大毘婆沙論』[8]ではこの考えを「隠顕論」とよび、我と世界を常住とみる遍常論の理論的根拠のひとつとしてあげている。常住なる根源的事物から世界は転変するという考えの典型はサーンキャ学派にみとめられる。すなわち、純粋精神とでもいうべき神我(プルシャ)(puruṣa)の観照を契機に、根本的事物である自性(プラクリティ)(prakṛti)が転変を開始して漸次、自己と世界とが現出するとみる有名な世界開展説である。

仏教は常住なるものを決して認めない。したがって、右のサーンキャ学派の説には強く反対し、さまざまな論書でこの説の論破に力をそそいでいる。だが、現象世界は根源的なるものが変化し転変したものであるという見方は唯識思想に一脈通ずるところがある。なぜなら、深層的・根源的心である阿頼耶識の変化したものが表層的自己とおよび自然であるとみるからである。阿頼耶識を根源識としてたてるにいたった、あるいは世親が「識転変」の概念を作り出すにいたった背景には、サーンキャ学派の自性からの転変説の影響があったのかもしれない。

いずれにしても、右にみたように、部派仏教の論師たちは、仏教以外でも用いられていた転変という言葉を仏教の理論に適するような意味に解釈し、まず経量部が「相続転変差別」という用語を考案し、つぎにみるように、世親がこの概念を土台として最後に「識転変」説を形成するにいたったのである。

三　識転変説形成までの過程

倶舎論の「相続転変差別」　識転変の直接の先駆的思想は『倶舎論』の「相続転変差別」(saṁtati-pariṇāma-viśeṣa)という思想である。この概念はつぎの四箇所にみとめられる。すなわち、巻第四では、経量部の種子説を述べて、「種子とは名と色とが自果を生ずる功能であり、この功能は相続転変差別に依る」と説く。(9) 巻第六では、異熟因・異熟果に関して同じく経量部の説を述べて、「異熟果は相続転変差別によって生ずる」と説く。(10) また巻第十三では、無表業を実有とみる毘婆沙師にたいして、無表業を非実有と考える経量部の説として、「布施を行なった場合、布施による思によって熏習せられた種子が相続転変差別して当来に果を感ずる」と説く。(11) さらに巻第三十では、実際には無我で

あるのに、すでに滅した業より未来に果を生ずるのはどうしてかという問いにたいして、論主が、「業の相続転変差別によって果が生ずる」と説く。(12)

これらによって、相続転変差別とは、ある業によって色心に熏じつけられた種子が、ある期間ののちに果を生ずるにいたるまでに種子が経過する潜在的過程のあり方を表わす概念であるということが判明する。この概念は相続と転変と差別とに分けられて、『倶舎論』自身の中で、さらに諸註釈者たちによって詳細にその意味が論ぜられているが、今ここではそれらをまとめて平易に略説するとつぎのようになる。

○相続（saṁtati）……業の影響をおびた色心、すなわち種子が刹那生滅を繰り返しつつ存在しつづけること。
○〔相続の〕転変（pariṇāma）……種子の相続が前と後とで刹那刹那に変化すること。
○〔転変の〕差別（viśeṣa）……「転変の差別」とは、転変の過程で、種子がつぎの刹那に結果を生じうる特殊な力（＝功能）をもつようになった場合、その結果の生ずる直前の転変を「特殊な転変」（転変差別）と称する。

この相続転変差別は前述したように、ある業が時間的隔りを経て何らかの結果を生み出すまでの、業のいわば潜伏期間のあり方を表わす概念であり、この概念は経量部が具体的な植物の種子の発芽現象からヒントを得て考えだしたものと思われる。

ところで、この saṁtati-pariṇāma-viśeṣa（相続転変差別）はそのままの形で、あるいは saṁtati を省いた pariṇāma-viśeṣa（転変差別）の形で、『大乗成業論』『唯識二十論』『大乗荘厳経論（註釈中）』『唯識三十頌釈』『中辺分別論釈疏』などに認められる。(13) このうち前の三著は、『倶舎論』と同じく世親の手になるものであることから、世親が経量部の相続転変差別なる概念をいかに重要視したかがわかる。この姿勢が最後に「識転変」を生みだすことになったのであ

ろう。

相続転変差別の唯識説化は、まず『大乗成業論』で行なわれた。すなわち、『倶舎論』においては種子が熏じつけられる場所は、経量部の「色心互熏説」[14]にもとづいて、色心すなわち五蘊であると考えられていたのにたいして、『大乗成業論』では、異熟果識すなわち阿頼耶識が種子を維持するという立場にもとづいて、「阿頼耶識の相続転変差別」という考えに発展した。この場合、「相続」というのは心相続で、それはアーラヤ識にほかならないので、「相続の転変」の代りに「識（アーラヤ識、一切種子識）の転変」と呼んだ。一方、「転変差別」における種子の有する果を生む特殊な力は「功能差別」(sāmarthya- or śakti-viśeṣa)という名で別に術語化された。こうして、相続・転変・差別の中から最後に「転変」の語だけが残されたかっこうになったのである。

『唯識二十論』から『唯識三十頌』へ

『大乗成業論』において唯識説化された相続転変差別にたいして、世親は『唯識二十論』においてさらに一段と深い思索を加えた。それは『唯識三十頌』の識転変説形成の準備段階であったといえよう。まず『唯識二十論』の関係する諸文を列記してみよう。

①yadi svasaṁtānaparipāmaviśeṣād eva satvānām arthapratibhāsā vijñaptaya utpadyante nārthaviśeṣāt...[15]

もし自相続転変差別より、諸有情に境として顕現する識が生じ、境の差別より生ずるのでないならば……。

②yadi tatkarmabhis tatra bhūtānāṁ saṁbhavas tathā[16]

iṣyate pariṇāmaś ca kiṁ vijñānasya neṣyate ‖

もし〔地獄人の〕諸業によってそこに諸大種の生起があり、またかくのごとき転変があると許すならば、なぜ識の〔生起と転変とを〕許さないのか。

③yena hi karmaṇā nārakāṇām tatra tādṛśo bhūtānāṁ saṁbhavaḥ kalpyate pariṇāmaś ca karmaṇo vāsanā teṣāṁ vijñānasaṁtānasaṁniviṣṭā nānyatra| yatraiva ca vāsanā tatraiva tasyāḥ phalaṁ tādṛśo *vijñānapari-ṇāmaḥ* kiṁ neṣyate|(17)

実にもろもろの地獄人の業によってそこにかくのごとき大種の生起と転変とが分別せられ、かれらの業の習気は識相続の中に依附して別のところに〔依附〕しない。それならば習気の有るところ、それと同じところにかの〔習気の〕果であるかくのごとき識転変があるとなぜ許されないのか。

右の三文中まず①についてはつぎの二点に注目すべきである。その第一は、『倶舎論』にみられる「相続転変差別」に「自」(sva-)を付して自相続転変差別なる表現が用いられ、内容的には「みずからの相続」、すなわち「みずからの相続である阿頼耶識中の種子(=習気)」の転変・差別が説かれていることである。この思想は『大乗成業論』のそれと同じく、『唯識三十頌』第十八頌の「一切種子識の転変」へと発展してゆく過渡のものであるといえよう。①において注目すべき第二点は、「相続転変差別」と「顕現」との両概念が初めて一文の中に関係的に使用されているということである。「顕現」(pratibhāsa)とはくわしくは、A-pratibhāsaṁ vijñaptir (or vijñānaṁ) utpadyate (Aとして顕現する識が生ずる)という形で用いられ、『中辺分別論』『大乗荘厳経論』など弥勒作といわれる論書の中で初めて重要な概念として使用されはじめたものである。

ところで、「Aとして顕現する識が生ずる」とは、換言すれば「Aという対象を認識する」ことである。つまり、顕現は具体的・現実的認識作用を表わす言葉である。したがって、相続転変差別がいわば心の潜在的過程を表わす概念であることを考え合わせるならば、世親は、右の①の一文において、われわれの心の潜在的・深層的過程とおよび顕在的・表層的過程とを初めて「転変」と「顕現」との両概念を用いてひとつの流れとしてとらえたといえるであろ

う。ここにおいても「転変」はいまだ心の潜在的過程のみを意味するものと考えられている。

だが、転変すなわち変化は潜在的なものだけではない。われわれはむしろそれよりも、現に自己の周囲に展開する現象の諸変化に容易に気づく。この「外界の転変」と「心の転変」との関係を初めて問題としたのが『唯識二十論』の第六頌と第七頌とである。

この両頌は、心(こころ)をはなれて外界に事物が存在すると考える経量部への世親の反駁である。地獄に落ちた人（地獄人 nāraka）が獄卒などによって逼害の苦を受けることにたいし、経量部は外界実在説の立場より、外界に実在する四大種が、地獄の諸業によって特殊な状態に変化したものが獄卒であり、獄卒の撲るなどの動作であると考える。つまり、地獄における諸現象は外界に実在する「四大種の転変」であるというのである。

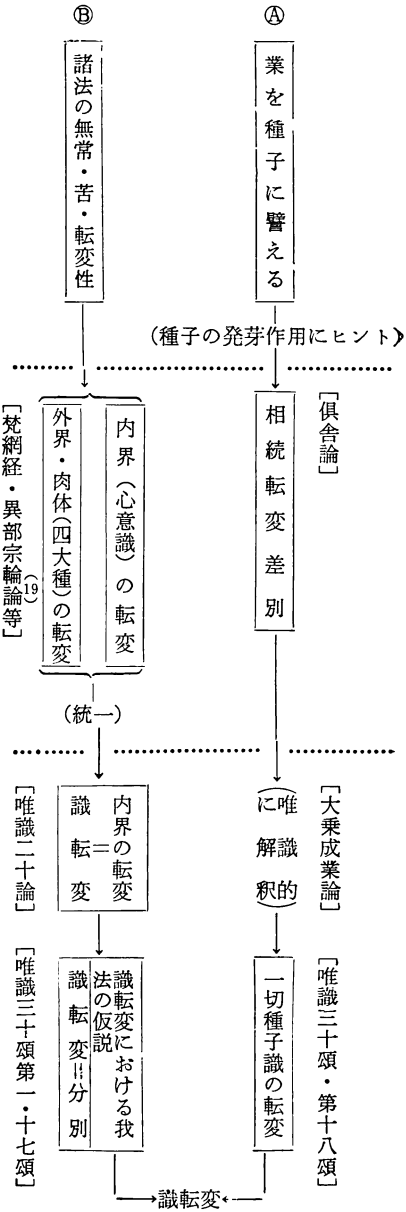
これにたいして世親は、第六頌（右文の②）および第七頌（右文の③はその釈）とで、識一元論の立場より、獄卒などの諸現象は「識の転変」、それも地獄に落ちた人の業の習気の結果としての「識の転変」に由来するのであると反論する。

まずわれわれは、『唯識三十頌』第一頌と第十七頌にある「識転変」（vijñāna-pariṇāma）と同じ言葉がこの『唯識二十論』の右の二文中に認められることに注目しなければならない。しかも、もっとも重要なことは、転変がたんに潜在的現象のみを意味するだけでなく具体的に知覚される顕在的現象をも含む概念としてはじめて用いられているという点である。のちに述べるように、『唯識三十頌』の識転変は潜在的と顕在的とのありとあらゆる心の過程を含む概念であることを考えるならば、『唯識二十論』第六頌中の「識転変」と、および『倶舎論』以来の「相続転変差別」との両概念が一つに結合されたところに、世親独自の「識転変説」が完成されたといえるであろう。

ここで、世親が『唯識三十頌』で識転変なる概念を形成するまでの思想的発展を図にまとめてみよう。(18)

四　識転変の意味

世親自身の意図するところ　「識転変」（vijñāna-pariṇāma）は、すでに述べたようにそれまでの思想的展開をふまえた上で、世親が『唯識三十頌』の中で新たに形成した概念である。しかもこの概念は、それなしでは世親の唯識説が成立しないほどに重要な意味をもつものである。ではいったい、識転変とはどのような意味内容をもつのであろうか。まず、世親自身の意図するところを探ってみよう。ここではあえて「世親自身の意図」に限定する。識転変は世親以



後、安慧の注釈、玄奘・真諦などの漢訳者による解釈、さらには基（慈恩大師）など中国論師たちの解釈などによってその内容は複雑煩瑣化され、その結果、現代の学者間で種々なる異論がたたかわされるにいたった。たしかに注釈あるいは漢訳による識転変の理解も大切であるが、まずもってわれわれの究明すべきは、「識転変」説の創唱者である世親が、この概念にどのような意味を与えたかということであろう。

だが、この試みは困難を極める。なぜなら、識転変説は世親の最後の著作『唯識三十頌』で初めて唱えられ、しかもそれは識転変の概念を含む三つの頌に頌の形で説かれているにすぎず、さらにそれらに注釈をほどこすことなく世親は没しているからである。したがって、われわれは残された三つの頌からのみ世親自身の意図を探るほかに途はない。

「識転変」なる概念は、『唯識三十頌』の冒頭でまずつぎのように説かれる。

実に種々なる、我と法との仮説が行なわれるが、それは識転変においてである。そしてその転変は三種である。

（第一頌）

ātmadharmôpacāro hi vividho yaḥ pravartate|
vijñānapariṇāme 'sau pariṇāmaḥ sa ca trividhā ||

まず注目すべきは「我と法との仮説」である。我（ātman）とは自己存在あるは生命的存在、法（dharma）とは事物的存在をそれぞれ意味する。われわれには常に自我意識がつきまとう。「自己と世界」「自己の目的」「自分の人生」と考えて、そこに「自己」という、同一で変化しない一つのものを設定する。他方、自己にたいして自己を取り巻く環境、たとえば山や川などの事物が存在すると考える。あるいは自己存在を分析して、肉体と精神とよりなる、さらには物質を分解して分子・原子ないし素粒子などより構成されると考える。このように「自己」というものを中心として、山・川・肉体・精神ないし素粒子などの種々のものが存在すると考える。しかもそこで問題となるのは、それ

らのものがわれわれの心をはなれて実体として実在すると考える点である。

唯識思想は、存在するのは唯だ識のみという根本的立場より、それらのものの実在を認めない。したがって「我と法との仮説」という。つまり、仮説（upacāra）とは、実際には存在しないものを概念を用いて仮に存在すると考えることである。換言すれば、「無いもの」を「有るもの」として概念設定することである。

ところで、その概念設定は、人びとに利益と安楽とを与えるための方便として釈尊などによって仮に行なわれるものは例外として、ほとんどの場合、無を有と執著するわれわれのまちがった認識作用（顚倒）である。我と法とは非存在であるのに、それを存在するものと見まちがうのである。

さて、つぎの「それ（＝我と法との仮説）は識転変においてである」という一文に、世親独自の見解が打ち出されている。つまり、

我と法との仮説が行なわれる場が識転変である

と世親がとらえた点にわれわれは最大の関心を払わねばならない。今ここでは「場」という言葉を用いた。それは「それ（＝我と法の仮説）は識転変においてである」というように識転変が locative（於格）の形で用いられているからである。換言すれば、「依処」（adhiṣṭhāna, ādhāna）[20]ともいうことができよう。いずれにしても我と法とは非存在であるが、その非存在であるものを概念的に仮立・仮説するところのなにものかが場として、あるいは依処として存在しなければならないと考えるのである。

この瑜伽行派独自の見解は、『般若経』の空・無自性の思想を誤解してそれをまったくの虚無主義と解する人びとへの警告として、すでに初期唯識論書である『瑜伽論』のなかで強調されている。すなわち、「一切は非存在である（sarvâbhāva）」とみる人びとを悪取空者と呼び、かれらにたいして、「もし一切が非存在であれば、何処において（kutra）、

何が（kim）、何をもって（kena）、空であると説くことができようか[21]」と詰問する。そして、そこにおいて空が成立するところのそこ――換言すれば、仮説の場ないし根拠として「色等想事」（rūpādi-saṃjñaka-vastu）、あるいは「色等想法」（rūpādi-saṃjñaka-dharma）の存在を説く。色等想事（＝法）とは「色などと名付けられる事物」という意味であり、具体的には色・受・想・行・識の五蘊をさす。五蘊とは自己存在を含めた一切の現象界を意味するが、唯識瑜伽行派は、識一元論の立場より、全現象を識に還元して「唯だ識のみがある」、すなわち「唯識」（vijñapti-mātra）であると説く。だが、『瑜伽論』においては「唯識」という語はいまだ成立しておらず[22]、「唯事」（vastu-mātra）「唯法」（dharma-mātra）という語によって現象的存在を総称しようとした。そして、唯だ「事」（vastu）のみが存在し、それが仮説詮表（prajñapti-vādôpacāra）の根拠となると強調するのである。

色等想事、すなわち唯事は、原始仏教いらいの表現を用いれば因縁所生の法である。唯識瑜伽行派独自の用語では「依他起自性」である。だが、『瑜伽論』「菩薩地」ではいまだ唯事は依他起自性であるとは明言されていない[23]。同「摂決択分」で、存在を遍計所執自性・依他起自性・円成実自性の三つに分解し、それらの有無を論ずるようになってはじめて、現象的存在を成立せしめる事物的根拠が「依他起自性」という語で表わされるようになった[24]。依他起自性とはみずからの力で生起するものではなく、他の力、すなわち因と縁とによって生起するもの、つまり因縁所生の法であり、唯識思想では、それは「識」である。たとえば、『中辺分別論』「相品」第三頌では、依他起自性は「虚妄分別」（abhūta-parikalpa）であると明確に定義されている。

このように、現象を成立せしめる根拠は色等想事→依他起自性→虚妄分別（＝分別＝識）という思想的発展をみたのであるが、この発展の頂点に、「我法の仮説の根拠は識転変である」という世親の思想が形成されたといえるであろう。従来の考えでは、「我法の仮説の根拠は識である、虚妄分別である、依他起自性である」といえるが、世親が

あえてそれらのいずれをも用いずに「識転変」なる新造語を用いて表現したところに、世親の『唯識三十頌』にかける新たな意気込みを読みとることができる。

つぎに第一頌の最後の部分、「そしてその転変は三種である」の検討に移ろう。右にみてきたように、識転変とは従来の表現でいえば「識」であり「分別」である。われわれの精神的活動、心のはたらきである。ところで唯識瑜伽行派は合計八種類の識をたてる。従来の眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識のほかに、深層的な自我意識としての末那識と、そして根源的な心としての阿頼耶識とを加えるからである。

世親はこれら八種の識をつぎのごとくに三種の転変に分類する。第二頌以下の表現でいえばつぎの三種である。

転変
- ①異熟であり一切種子をもつ阿頼耶識
- ②阿頼耶識を所縁とし末那とよばれる識
- ③境を了別（＝可得）するもの

簡単にいえば、①は阿頼耶識、②は末那識、③は六識である。このように識＝転変という立場より、従来の八種の識を三種の転変として分類整理したところに『唯識三十頌』の意義がある。また、転変を種子の転変という、いわば心の深層的過程としてのみとらえた経量部、さらには『大乗成業論』の見解から大きく踏みだし、六識といういわば表層的な心の過程をも含めた心の活動全体を「転変」という語でとらえたのである。転変は識あるいは分別にかわる、あるいは識・分別のあり方をより適切に表現する言葉として用いられるにいたったのである。

この世親の見解は、第十七頌の、

この識転変は分別（vikalpa）である

という一文の中に明白に読みとることができる。つまり、心の活動を、従来は「分別する」すなわち「考える」とい

う一般的な意味にとらえていたのにたいして、世親はあえてそれを「転変する」、すなわち「変化する」という特殊な意味にとらえなおしたのである。

では、世親はなぜ分別に加えて転変という語を重要視したのであろうか。世親はこの点に関して頌の中で何もふれていない。また前述したように、頌にたいする世親自身の注釈もないから、世親の真意を知ることはできない。だが、つぎの第十八頌の所説を検討することによって、世親が転変を重視した理由を（文献的でないにしても）推測することができる。第十八頌につぎのように説かれる。

実に一切種子識は相互の力によって、かくのごとくかくのごとく転変するにいたる。それによってそれぞれの分別が生ずる。

この一頌のなかには、明らかに一切種子識の転変、すなわち「阿頼耶識の転変」が説かれている。したがって、前述したように、この転変は『倶舎論』などにみられる「相続転変差別」なる概念がその発展の頂に達したものである。つぎのことが、世親が「転変」を重視したまず第一の理由にあげられるであろう。それは、

(i)深層的な阿頼耶識中の種子が未成熟の状態から已成熟の状態へと変化した結果、その種子から現実的・表層的な心の活動（＝分別）が生ずる、という唯識瑜伽行派の基本的見解を重んじ、そのいわば深層的過程を適切に表現するものとして、相続転変差別のなかから転変なる語を選んだ。

という理由である。たしかに阿頼耶識は根本分別ともいわれ、一つの識である以上、何らかの対象を分別しているはずである。事実、阿頼耶識は、意識の領域にはのぼらないにしても、種子と肉体（＝有根身）、さらには自然界（＝器世間）とを縁じている、とみるのが瑜伽行派一般の考えである。だが阿頼耶識に関しては、このような分別作用以上に重要なことは、阿頼耶識が業の果である種子を維持し、かつその種子が新たな芽（＝果）をふくべく刻々と生長

発展していることである。その生長発展する——換言すれば成熟してゆく過程を「転変」なる語でとらえようとしたのである。

だが、右の理由は世親にとっては根源的な理由ではなかったであろう。なぜなら、このような意味に近い転変がすでに『倶舎論』いらい説かれているからである。

では世親が転変なる語を重視した最大の理由は何か。それは察するに、

(ii)深層的な心的過程と表層的な心的過程との因果関係、および両者の相互的因果作用にもとづくいわば心の有機的活動を「転変」という一語によって表現しようとした、

からではなかろうか。唯識思想は、現象界を成立せしめる根源的なものとして阿頼耶識の存在しか認めない。しかも、それは個人的なものである。阿頼耶識という、いわば精神的なるもの以外に存在するものがないとするならば、その阿頼耶識の活動は、さらには阿頼耶識から世界が展開する活動はなにによって維持存続されているのかという問題が生じてくる。この問題は、すでに最初期の唯識経典である『大乗阿毘達磨経』のなかでつぎのように解決されている。[25]

諸法は識に蔵せられ、識の法におけるも亦た爾なり。

更互に果性と為り、亦た常に因性と為る。

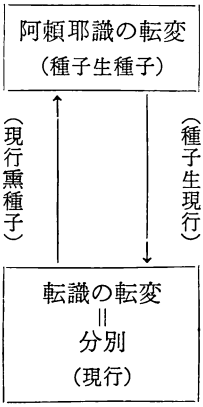
諸法とは現象的存在すべてを、識とは阿頼耶識を意味する。したがって、右の一頌は、現象的存在と阿頼耶識とが相互に因となり果となることを明かにしている。識のみの存在を認める立場からすれば、諸法とはさまざまな現象的表象をもった心的活動である。術語でいえば「Aとして顕現する識」(A＝表象)であり、「転識」である。したがって、『瑜伽論』では阿頼耶識と転識との相互因果性としてとらえられている。

いずれにしても、

深層的心過程（阿頼耶識）と表層的心過程（転識・諸法）とが相互に因となり果となるとみる唯識瑜伽行派の基本的見解に注目しなければならない。

さて、以上のことが判明したところで再び第十八頌の内容を考察してみると、第十八頌では「阿頼耶識の転変」と「分別」との相互因果性が説かれている。直前の第十七頌で分別は識転変であると定義されているから、第十八頌は内容的には、「阿頼耶識の転変」と「転識の転変」との相互因果性が説かれていることにまず注目すべきである。転識（あるいは諸法）と阿頼耶識という関係が、もっと厳密に両者の転変間の関係として捉えられるに至ったのである。

さて、阿頼耶識の転変とは、転識の転変、すなわち分別が原因となって、種子が未成熟の状態から已成熟の状態へと変化することである。これにたいして転識の転変とは、その種子の変化が原因となって分別することである。すなわち、転変は①種子の変化と②転識の分別との二つの意味に分けらる。だがここで、心の活動をいわば有機的相互因果性をもつものとしてとらえるとき、転変にもう一つ重要な意味を付加しなければならない。まず問題点を明瞭にするために図示してみよう。



まず、右の図を簡単に説明すると、①阿頼耶識の中の已熟位に達したある種子から、分別（＝現行）が生じ、②その分別は自己の働き（業）の影響を種子（習気）として阿頼耶識の中に植えつける（＝熏習する）。③その植えつけられ

た種子は阿頼耶識の中で徐々に生長し、未来において新たな分別を生ずるのである。のちに『成唯識論』『同述記』などにみられる表現によれば、①は「種子生現行」、②は「現行熏種子」、③は「種子生種子」の過程である。

ところで、この三つの過程はいわば円環的に連続している。そのどこか一部が独立して存在することは決してありえない。しかも、「阿頼耶識の転変」と「分別」とが相互に因となり果となるから、この円環的運動、すなわちわれわれの心的過程は無始無終に活動しつづけるのである。(26)

さて、世親は総じて識の活動を転変ととらえたのであるが、識の活動は右にみたように円環的動きをなしているから、世親が意図した「転変」がそのどの部分の活動を指しているのかということが問題となる。これに関して世親は何も言及していない。世親はただ、「三種の識転変」「識転変＝分別」「一切種子識の転変」と言っているだけである。われわれはこの三つの表現から世親自身の真意を推測するよりほかはないのである。のちに見るように、後世、世親の転変をめぐって論師間に多種の異論が生じた原因はまさにここにある。だが、そのような異説・異論はしばらくおいて、つぎの三点に留意することが世親の真意をはかる糸口になるのではなかろうか。

①阿頼耶識・末那識・前六識のすべての識について、識＝転変と考えていること。

②「識」といっても、それは何か固定的・実体的な識があるのではなく、刹那に生滅する作用ないし活動としての識があるのみであり、(27)しかもある一つの識は、円環的な因果連鎖の活動の一部である。

③「転変」とはそもそも「変化」することであり、(28)変化とは「因が変化する」(29)ことを原意とする。

とくに③の、転変とは「因が果に変化する」ことであるという点に注目しなければならない。「因が果に変化する」とは、換言すれば「因から果が生ずる」ことである。つまり、「転変」を基本的には「生」という意味にとらえなければならない。仏教はあらゆる存在、つまり一切諸法は因縁より生ずるとみる。因とは直接原因、縁とは間接（な

し補助）原因とでもいうべきものであるが、このうち因（hetu）についてみるに、われわれはさまざまな原因を考えることができる。たとえば、懸命に努力したから試験に合格したという。あるいは素晴しいアイデアが浮んだから、勝れた発明ができたという。たしかに「努力」なり「アイデア」は世間でいう「原因」の一つである。だが、仏教が根源的に問いかける「原因」はそのような表層的なものではない。自己の心、自己の肉体、自己をとりまく環境――総じてありとあらゆる存在はなにが究極原因となって生じてくるのか、と追求する。釈尊は、無明ではじまり生老死でおわる十二支縁起を唱えてこの問題にひとつの解答を与えた。これにたいし、唯識瑜伽行派の人びとは、唯識という識一元論の立場より、阿頼耶識のなかの種子こそが究極的な意味で一切諸法の「因」（hetu）であると考えるにいたった。[30] 種子とは存在一般を生みだす「生因」である。たしかにさまざまな原因のなかで「生因」こそもっとも根源的なるものである。

さて、転変するとは生ずることであり、因より果が生ずるとは、唯識的には、種子より諸法（＝分別＝諸識）が生ずることである。ここで、世親の意図した「転変」が、種子から諸法が生ずる過程、つまり種子生現行の過程を意味しているのか否かという問題がおこってくる。たしかに前述したように、転変を因果の上での変化ととらえるとき、当然、種子から諸法が生ずる過程をも転変は含んでいることになる。だが、『唯識三十頌』の中ではこのことは明言されていない。少なくとも『唯識二十論』までは種子より諸法の生ずる過程は、前記した一文（一二一頁）にみられるように、「生ずる」（utpadyate）という概念でとらえられている。「転変」はいまだ阿頼耶識中の種子の変化のみを意味し、種子から諸法が生ずる過程を意味していない。

ところで、世親はこの立場から一歩踏みだし、『唯識三十頌』では「種子生現行」の過程をも「転変」の語の中に含もうとしたのであろうか。前述したように、転変に関する世親の二、三の文章からしては、これにたいする解答は

推測の域を脱しない。だが、くり返して強調するが、転変とは因果の上での変化であり、唯識的にみれば、それは種子（＝因）より諸法（＝果）が生ずることである、という基本的立場に立つならば、当然、世親自身も種子生現行の過程までをも転変の語で意味しようとしたのであろうという結論に達する。[31] この推測が正しければ、『唯識三十頌釈』のなかの、「識が縁已生であることは転変という語で知られる」という安慧の解釈は、世親の意にかなったものといえるであろう。なぜなら、安慧は、識が転変するとは識が因と縁とより生ずることであるととらえているからである。

以上、世親が意図する転変の意味を分析してきたが、まとめるとつぎのようになる。

(1)転変とは分別すなわち識である。

(2)転変とは阿頼耶識の中で種子が変化成長することである。

(3)転変とは種子（因）から諸識（＝分別＝諸法）が生ずることである。

だが、右の三つの意味は転変を反省的・分析的にとらえたものである。前述したように、唯識瑜伽行派は、識の全活動を因果連続の円環的な活動であるとみる。この観点より見れば、識のあらゆる活動を転変という一語で総称しようとしたところに世親の真意があるのではなかろうか。

とくに因転変と果転変について　『唯識三十頌』が後世に与えた影響は多大なものであった。『唯識三十頌』にたいする諸解釈を取捨選択し、護法説を中心に整理したものが玄奘の『成唯識論』であるが、玄奘によれば、『唯識三十頌』にたいして十大論師が注釈をほどこしたという。実際にはそれ以上の論師たちによって、世親の諸説をめぐっての論争がたたかわされたことであろう。幸いに梵文が現存する安慧の解釈を中心に、世親以後の転変に関する見解を考察してみよう。

まず注目すべきは、安慧は転変をつぎのように因転変と果転変とに分類していることである。

転変は因と果との二種である。このうち因転変とは阿頼耶識の中で異熟習気と等流習気とが生長することである。果転変とは、異熟習気が活動を得るから、前世の業の牽引が円満したとき、阿頼耶識が他の衆同分の中に生ずることと、等流習気が活動を得るから、転識と染汚意とが、阿頼耶識より生ずることとである。

まず因転変とは、阿頼耶識の中の等流・異熟の習気が生長すること（paripuṣṭi）であるという。つまり因転変とは種子が転変すること、種子が変化することである。この考えは、明らかに前述した『倶舎論』にみられる「種子の相続転変差別」の思想にその淵源がある。安慧もこの思想を受けつぎ、『中辺分別論釈疏』の中で「阿頼耶識に善不善無記法の習気の転変差別がある」[32]「阿頼耶識が転変差別を得る」[33]などと転変差別（pariṇāma-viśeṣa）を用いて表現している。これにたいし『唯識三十頌釈』では、この過程を因転変ととらえ、転変あるいは転変差別とは「生長する」ことであると言い換えている。安慧はこのように「習気が生長する」と簡単に表現しているが、『成唯識論』ではそれを「熏じて生長せしむ」[34]「生位より転じて熟時に至る」[35]「展転相続して成熟時に至る」[36]などと表現している。つまり、具体的表層的な識の活動（＝諸識＝分別＝現行）によって熏習された種子が新たな識を生ずるにいたるまでの生長・成熟過程、『述記』の表現でいえば「転易変熟」[37]の過程が因転変である。[38]

さて、阿頼耶識の中で種子が生長・成熟するのであるが、その種子は刹那に生滅しつつ、つぎつぎと新たな種子を生みだしつつ生長・成熟してゆくという。けっして不変的・実体的な存在を認めない立場がこの種子の領域にまで反映している。しかも、ある種子（因）が新たな自己（果）を生ずるという因果の過程は「異時」である。すなわち、因と果とは刹那を同じくする同時ではなく、刹那を異にする異時であるという。この考えが明確に打ちだされたのは『成唯識論』においてであるが[39]、その萌芽は『瑜伽論』のつぎの一文であろう。

又、無常の法は無常の法の因と為るといえども、然れども他性のために因と為る。亦、後の自性のために因と為る。即此の刹那に非ず。(40)

無常法は無常法の因となるが、その場合、ひとつは他性のために、もうひとつは自性のために因となる。このうち、因と同刹那ではない自性（no tatkṣaṇikasya svabhāvasya）にたいして因となるという。ここでは種子ではなくて無常法の因果を問題としているのであるが、自性を生ずる場合の因果は同刹那ではないというこの考えから、種子生種子という自類相生の因果を異時とみる思想が展開されたものと推測されうる。(41) 種子生種子を異時とみることは、時間の経過は阿頼耶識という、いわば深層心理の領域でのできごととみる立場である。われわれは現在一刹那の表層的現象（現行）しか知覚できないのであるから、決して具体的な時間の経過を知覚することはできない。それなのになぜ時間の経過を意識するのか。その一つの解答が、右に述べた種子生種子を異時とみる考えである。

つぎに果転変の検討に移ろう。安慧の注釈によれば、果転変とはつぎの二つをいう。

(i)異熟習気が活動を得るから、前世の業の牽引が円満したとき、阿頼耶識が他の衆同分の中に生ずること。

(ii)等流習気が活動を得るから、転識と染汚意とが阿頼耶識より生ずること。

(i)は現在世と未来世との二世にわたる転変であり、(ii)は現在世のみにかかわる転変である。まず注目すべきは、両者に共通して、転変とは種子（習気）からあるもの（(i)は新たな来世の阿頼耶識、(ii)は転識と染汚意）が生ずること（abhinirvṛtti）であるととらえられている点である。これは、世親自身、転変の一義として種子より諸識が生ずることであると考えたのではなかろうかという、前述した（一三四頁）推測を裏付けるものである。転変とは、深層的には種子の成長・発展であり、深層と表層との関係でいえば、種子より現行が生ずることであり、表層的には、生じた現行が分別することである。

だが、転変とはかならず因果異時の変化であるという立場を固守して、種子生現行を転変とみなさない学者もいる。だが、これは安慧の転変に関する定義にあまりに固執し、それをさまざまな意味をもつ転変すべてに通ずるものと拡大解釈したあまりの結論であり、世親自身の意図した転変の真意を歪曲する危惧のある解釈であろうと思う（筆者の反論は註(31)を参照のこと）。

因転変・果転変は、その後『成唯識論』およびそれにたいする註釈書（『述記』『演秘』『了義燈』『枢要』）の中でますます詳細かつ煩瑣に論ぜられるにいたった。これに関する研究はすでになされつくされた感もあり、また枚数の関係もあって本章では割愛する。(42)

（1）謂楽受変壊自相故。随順楽受法変壊自相故。於彼愛心変壊故。是壊苦性義。（『大乗阿毘達磨集論』巻第三、大正三一、六七二上）。
諸楽受由レ壊成二苦性一。如二契経言一。諸楽受生時楽。住時楽。壊時苦。（『倶舎論』巻第二二、大正二九、一一四中）

（2）『南伝大蔵経』第六巻、二六―二七頁。

（3）『大毘婆沙論』巻第一九九（大正二七、九九七上）。この考えは『瑜伽論』巻第六（大正三〇、三〇七下）では、「或見二四大種変異一」。或見二諸識変異一」と表現されている。

（4）サーンキヤの pariṇāma と仏教のそれとの関係については、今西順吉「pariṇāma について」（『印仏研』第一六巻第二号、一六七―一七五頁）を参照のこと。

（5）『大毘婆沙論』巻第三九（大正二七、二〇一下―二〇二上）。

（6）この見解はつぎの叙述のなかにも認められる。「転変論者。作二如レ是執一。乳変為レ酪。種変為レ芽。薪変為レ灰。如レ是等類。若続レ彼而有者皆是彼所転変。非二彼法滅一。」（『大毘婆沙論』巻第一九九、大正二七、九九六下）。

（7）「問諸色心等何故非レ常。答転変非レ恒。」（『大毘婆沙論』巻第二〇〇、大正二七、一〇〇三下）。

（8）『大毘婆沙論』巻第一九九（大正二七′ 九九六下）°
（9）『倶舎論』巻第四（大正二九′ 一二下）°
（10）『倶舎論』巻第六（大正二九′ 三三上）°
（11）『倶舎論』巻第一三（大正二九′ 六九中）°
（12）『倶舎論』巻第三〇（大正二九′ 一五八下）°
（13）(a)『大乗成業論』

- 如何得果°為由相続転変差別°如稲穀等而得果耶°（大正三一′ 七八三上）°
- 但心由思差別作用熏心相続令起功能°由此功能転変差別当来世果差別而生°（大正三一′ 七八三下）°
- 彼諸識種被損伏位°果熟果識刹那刹那転変差別°能損伏力漸劣漸微乃至都尽°……由此相続転変差別°（大正三一′ 七八四下）°
- 夫熏習者令彼所熏相続変成功能差別°……若無熏習則無転変差別功能°（大正三一′ 七八五中）°

(b)『唯識二十論』

- yadi *svasaṁtānapariṇāmaviśeṣād* eva satvānām arthapratibhāsā vijñaptaya utpadyante nârthaviśeṣāt. (*Viṁśatikā.*, p. 9, *ll.* 16–18)
- rūpapratibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt *pariṇāmaviśeṣa*prāptād utpadyate. (*ibid.*, p. 5, *ll.* 27–28)

(c)『大乗荘厳経論』

- krameṇa hi *saṁtatipariṇāmaviśeṣāt.* (*M.S.A.*, p. 152, *l.* 21)

(d)『唯識三十頌釈』

- ye punaś cittata eva *saṁtatipariṇāmaviśeṣād* yathābalaṁ vāsanāvṛttilābhe sati kleśôpakleśāḥ pravartante. (*Triṁśikā.*, p. 38, *ll.* 26–27)

(e)『中辺分別論釈疏』

- kaścit kuśalâkuśalâvyākṛtadharmavāsanā*pariṇāmaviśeṣo* 'sti. (*M.V.Ṭ.*, p. 17, *l.* 21)
- tasmāt paripuṣṭabījāt *pariṇāmaviśeṣa*lābhāt. (*ibid.*, p. 33, *ll.* 17–18)
- ālayavijñānaṁ *pariṇāmaviśeṣa*prāptam. (*ibid.*, p. 14, *ll.* 4–5)

(14) 彼先代諸軌範師（＝経量部の師）咸言。二法互為二種子一。二法者謂心有根身。（『倶舎論』巻第五、大正二九、二五下）。

(15) *Viṃśatikā.*, p. 9, *ll.* 16-8.

(16) *Ibid.*, p. 5, *ll.* 6-7.

(17) *Ibid.*, p. 5, *ll.* 12-14.

(18) なお以下の図には記さなかったが、世親以前か以後かで問題となっている『楞伽経』にも、つぎのごとく阿頼耶識あるいは諸識の転変（pariṇāma）が、大海の水の転変の譬喩とともに説かれている。ただこの転変説だけで、『楞伽経』と世親の前後関係を決定することはできない。

- tatra khyātivijñānaṁ mahāmate 'cintyavāsanāpariṇāmahetukam.....(*The Laṅkāvatārasūtra*, ed. by B. Nanjio, p. 37, *ll.* 18-19).
- udadheḥ pariṇāmo 'sau taraṅgāṇāṁ vicitratā| ālayaṁ hi tathā citraṁ vijñānākhyaṁ pravartate‖(*ibid.*, p. 46, *ll.* 1 1—12; p. 314, *ll.* 8—9).
- udadheś ca taraṅgāṇāṁ yathā nāsti viśeṣaṇam| vijñānānāṁ tathā citte pariṇāmo na labhyate‖(*ibid.*, p. 314, *ll.* 12-13).

(19) 『異部宗輪論』には、色根の大種と心心所法との転変・無転変に関し、大衆・一説・説出世・鶏胤四部の末宗異義として、色根の大種は転変の義があり、心心所法は転変の義なしとみるのにたいして、化地部は色根の大種は皆転変あり、心心所法もまた転変ありとみるという二説をあげている。

(20) 若唯有仮無有実事即無依処仮亦無有。是則名為二壊諸法者一。（『瑜伽論』巻第三六、大正三〇、四八八中）。このうち「依処」に相応するサンスクリットは adhiṣṭhāna である（*B.S.B.*, p. 46, *l.* 7）。また安慧も「依処（ādhāra）のない仮説は不可能であるから、そこにおいて我法の仮説が行なわれるところの識の転変が、必ず実有として存在すると認めるべきである。」（*Triṃśikā.*, p. 16, *ll.* 10-12）と説く。

(21) 『瑜伽論』巻第三六（大正三〇、四八八下）、*B.S.B.*, p. 47, *ll.* 13-14.

(22) 周知のように『瑜伽論』「摂決択分菩薩地」には『解深密経』のほとんどがそのまま引用されているから『解深密経』の中にある有名な「彼影像唯是識」「識所縁唯識所現」（巻第七七、大正三〇、七二四上）および「一切行唯是識性」（大正三〇、

七二五上）など、「唯識」という語が認められるが、「摂決択分」より先に成立したと考えられる「本地分」には「唯識」(vijñapti-mātra) という概念は存在しない。このことは、『瑜伽論』のうちで少なくとも「本地分」までは『解深密経』（それも「分別瑜伽品」）以前の成立であるという説の一証拠となるであろう。

(23) 『瑜伽論記』巻第九上では「唯事」は「依他」であると明言している（大正四二、五一〇上）。

(24) 『顕揚聖教論』巻第一六（大正三一、一五五八下）では、仮有の所依因として依他起性が存在しなければならないことをつぎのような頌にまとめている。

仮有所依因　若異壊二種」
雑染可レ得故　当レ知依他有

また、安慧の『中辺分別論釈疏』では「仮説の依処なる事である、から依他起であると明言されている」(prajñaptyadhiṣṭhānabhāvāt paratantraḥ. *M.B.T.*, p. 140, *l.* 8) と明言されている。

(25) この頌は『摂大乗論本』巻上（大正三一、一三五中）に引用されている。梵文は *M.V.T.*, p. 34, *ll.* 1-2 に認められる。

(26) 云何建立互為縁性転相。謂阿頼耶識与二諸転識一作二縁性一。（『瑜伽論』巻第五一、大正三〇、五八〇中）。なお『顕揚聖教論』巻第一六（大正三一、五五九上）では、依他起自性を「相」と「麁重」との二種に分け、両者の相互因果性を説いている。使用する概念に相違があるが、「相」は転識に、「麁重」は「阿頼耶識」に相応すると考えられるから、内容的には同じことを意味するといえよう。

(27) 識が実体的なものではなく、認識作用ないし活動であることを「識ることが識である」(vijānātīti vijñānam) と説明する (e.g. *M.V.T.*, pp. 1-2.)。また諸法の刹那生滅性はとくに説一切有部が強く主張するところであるが、瑜伽行派もこの見解を受けつぎ、唯心・唯識の立場より、「心が刹那生滅であるから色等もまた刹那生滅である」と論理を展開する。すなわち「又一切行是心果故当レ知如レ心皆刹那滅」（『瑜伽論』巻第五四、大正三〇、六〇〇中）、「如二心心所是刹那相一当レ知色等亦刹那相。由二心執受一故。等心安危故。……」（『大乗阿毘達磨集論』巻第三、大正三一、六七五中）などと説かれる。

(28) pariṇāmo 'yi nāmānyathātvam. (*Triṃśikā.*, p. 16, *l.* 1)
ko 'yaṁ pariṇāmo nāma anyathātvam. (*Triṃśikā.*, p. 16, *l.* 1)

(29) 安慧は『唯識三十頌釈』のなかで転変をつぎのように定義している。「因の刹那が滅すると同時に因の刹那とは相を異に

する果が自体を得ることが転変である。」(*Triṃśikā*., p. 16, *ll.* 1-2)

(30) 『摂大乗論』のなかで、十二支縁起と阿頼耶識縁起とが「分別愛非愛縁起」と「分別自性縁起」という名称でよばれ、対比されている（大正三一、一三五上）。なお、四縁の中の因縁については、唯識瑜伽行派以前では「因縁摂一切有為法」（『大毘婆沙論』巻第一三六、大正二七、七〇三中）、「因縁名二一切有為法一」（『中論』巻第一、大正三〇、二下、『大智度論』巻第三二、大正二五、二九六中）などと説明されるのにたいし、瑜伽行派は種子（習気）という概念を用いてつぎのように定義する。「因縁者謂種子」（『瑜伽論』巻第三、大正三〇、二九二上）、「何等因縁。謂阿頼耶識及善習気」（『大乗阿毘達磨集論巻』第三、大正三一、六七一中）などと説く。

(31) 上田義文博士は『唯識三十頌釈』にみられる安慧の転変に関する定義、すなわち「因の刹那が滅すると同時に、因の刹那とは特質を異にして果が生ずることが転変である」(*kāraṇakṣaṇanirodhasamakālaḥ kāraṇakṣaṇavilakṣaṇaḥ kāryasyâtmalābhaḥ pariṇāmaḥ*. (*Triṃśikā*., p. 16, *ll.* 1-2) を、「転変は異刹那にわたる相違である」（『仏教思想史研究』三八九頁）、「異なることは前後の異刹那にわたる因と果との相違である」（"vijñānapariṇāma の意味」『鈴木学術財団研究年報』2、四頁）と解釈され、いわゆる種子生現行の過程を転変とみる見解に反対しておられる。これにたいして二、三の疑問ないし反論を述べてみたい。

(1) 転変に関する右の安慧の定義をはたして「異刹那にわたる因と果との相違」とのみ解釈するのが妥当なのか。たしかに、右の定義を厳密に検討するならば、「因の刹那の無（滅）と果の刹那の有（生）とが同時なのである。この刹那において有るのは果だけであって、因はすでに無である。一方は滅して、その滅と同じに他方が生ずるのだから、これは明瞭に二刹那に亘る関係を述べている」（『唯識思想入門』一四八頁）と解釈できるであろう。だが問題は、安慧自身が、厳密に二刹那にわたる因果を意識して、ここでこの定義を述べたかどうかである。安慧は別の個所で「識の縁起性は転変という語によって知られる」(*Triṃśikā*., p. 16, *ll.* 16-17) と述べ、転変は縁起を意味するとみる。ところで、『大乗阿毘達磨集論』巻第二（大正三一、六七一上）で縁起の義として十一種の義をあげるうちの一つに「因果相続不断義」がある。これにたいして師子覚は「因刹那滅果刹那生時分等故」(*kāraṇakṣaṇanirodhasamakālaṁ kāryakṣaṇôtpādāt. Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, ed. by N. Tatia, p. 33, *l.* 23-p. 34, *l.* 1) と注釈する。この師子覚の定義は安慧の転変に関する定義とひじょうに類似していることから考えて、安慧はまず「転変」＝「縁起」という前提から出発し、つづいて右の師子覚の因果

相続不断義の定義にもとづいて、転変の定義を作りあげたのである、とも推測される。つまり、安慧がもちいた転変の定義は、もともと縁起、とりわけ因果相続不断の義の説明に広く用いられていたものであるとも考えられる。そして、「縁起」すなわち「因果相続」は必ずしも因果異時のみでなく、因果同時の場合もある。つまり、安慧自身は、因果の異時・同時を明瞭に意識することなしに、右の転変の定義を行なったのではないかとも考えられる。安慧の定義はむしろ、因果異時と同時とのいずれとも解釈されうる、縁起の総括的な定義ととらえるほうが妥当ではなかろうか。事実、この安慧の定義を因果同時ととらえる学者もいる。長尾雅人「安慧の識転変説に就いて」(『宗教研究』新九巻五号、一一三頁)、平川彰『インド仏教史』(下巻、一四二頁)。また因果異時・同時いずれにも解釈すべきことは、安慧が右の定義の直後に述べるつぎの一文からもうかがい知ることができる。

tatrâtmâdivikalpavāsanāpariposād rūpâdivikalpavāsanāpariposāc câlayavijñānād ātmâdinirbhāso vikalpo rūpâdinirbhāsaś côtpadyate. (*Triṃśikā*., p. 16, *ll.* 2-4)

右文中の tatra は直前の pariṇāma (転変) をうける。したがって、その転変においては、つぎの二つの過程が行なわれることになる。①習気 (vāsanā) が成長する (pariposa)、②阿頼耶識から分別 (vikalpa) が生ずる (utpadyate)。このうち、①は因果異時の過程、②は因果同時の過程である。tatra が右の一文の最後の utpadyate にまでかかるとするならば、「転変」は因果異時、同時のいずれをも含むものと解釈するほうが妥当である。

(11) 唯識瑜伽行派が認める因果関係ないし縁起は、根本的には種子 (＝因) から現行 (＝果) が生ずる過程である。上田博士は、「前後二刹那にわたる識の相違」が転変であるといわれる。すなわち「安慧においては、諸識が現行する (現在刹那に生ずる) とき、その現在刹那の識は、その前の刹那の識とは特質を異にする (たとえば前刹那の識は色に似た識であったが現在刹那の識は声に似た識である) ので、識が前の位と異なるから転変と呼ばれる」(「vijñānapariṇāma の意味」、一一頁) という。しかし、前刹那の識が因、現刹那の識が果であるとするならば、前刹那の識は因縁 (正因縁) ではなく等無間縁である。安慧自身も転変は縁起であるという。縁起とは根本的には正因縁から果が生ずることであるから、前刹那の識と現刹那の識との等無間縁の因果関係を転変と考えることは妥当ではない。もちろん、種子という概念を導入して、「即ち現在の識は種子を媒介とすることによって過去の識の果なのである。現在は過去から因果的に規定されている。識の前後の変異は過去と現在との相異であり、しかもそれは因果の関係において成立する相異である。」(『仏教思想史研究』三九〇

頁）とも解釈されうる。しからば、過去の識が熏習した種子は、かならず潜伏期間があるから、右の解釈は「因（＝過去の識）の刹那が滅すると同時に、因の刹那と相を異にする果（＝現在の識）が生ずる」という安慧の定義に矛盾することになる。

(iii) 因と果との「特質の相異」は識の内容の相違ではなくて、種子と現行との特質の相異とも考えられうる。上田博士は安慧の転変に関する定義の中の「特質の相異」（vilakṣaṇa）を、「たとえば前刹那の識は色に似た識であったが、現在刹那の識は声に似た識である」（「vijñānapariṇāma の意味」、一一頁）というように、識のいわば行相のあり方の相異に捉えておられるが、転変を種子から現行への変化とみる立場からすれば、それは種子と現行との間の特質の相異とも解釈されうる。『成唯識論』巻第二（大正三一、九中）に種子の六義の一つの「果俱有」を説明して「現、種ト異類ニシテ互ニ不ニ相違一」とある。たとえば、種子は無礙であり、色法という現行は有礙であるという点から両者は異類であり、異類であるから、互いに反撥し合うことなく同時に存在しうるというのである。安慧の vilakṣaṇa をこの異類の意味に解釈することも可能であろう。

以上三点より上田博士の転変説に関して反論を試みてきた。上田説はたしかに深い思索にもとづいてなされた卓越した見解ではあるが、安慧の転変に関する前述の定義のみを過度に重視した結果、転変が無理に解釈された感がする。縁起は根本的には正因縁から果が生ずることであり、正因縁とは唯識瑜伽行派では種子にほかならないという「法相」を根拠として転変を解釈すべきであろう。たとえ、安慧の見解が上田博士の解釈されるごとくであるとしても、その転変説を過度に強調することは、世親自身が意図した転変説を影薄くすることになる。われわれは共許の「法相」にもとづいて転変がどのようにとらえられうるかを究明する必要があろう。

(32) *M.V.T.*, p. 17, *ll.* 21-23.

(33) *Ibid.*, p. 14, *ll.* 3-5.

(34) 『成唯識論』巻第二（大正三一、七下）。

(35) 『成唯識論』巻第七（大正三一、四〇上）。

(36) 『成唯識論』巻第八（大正三一、四三上）。

(37) 『成唯識論述記』巻第七末（大正四三、四九五下）。

(38) 上田博士は、異熟と等流との習気が熏習によって生長せしめられるということを転変と呼ぶわけは、護法では、種子が生の位から熟の位に向かって転易変熟するからであり、安慧では、アーラヤ識の中の各刹那がそれぞれ前の状態と異なるからで

あるととらえ、両者は同じ言葉を異なる意味に受けとっていると解釈される。しかし、「転易変熟」と「前の状態と異なる」とは意味が相違するのではなく表現が相違するだけではなかろうか。

(39) 「種子自類相生前後相違必不俱有」(『成唯識論』巻第二、大正三一、九中)。

(40) 『瑜伽論』巻第五(大正三〇、三〇二中)。

(41) 『成唯識論』巻第四(大正三一、一九下)ではこの『瑜伽論』の一文を解釈して、「自性という言は種子の自類の前が後の因となることを顕す」と明瞭に説明している。

(42) 『成唯識論』にみられる護法の転変説までをも含めて、転変に関する諸学者の解釈についてはつぎの諸論文を参照のこと。鈴木宗忠『唯識哲学研究』(一一三—一四二頁)「唯識哲学における因能変果能変の問題」、上田義文「識に関する二つの見解—能変と能縁」(『結城教授頌寿記念仏教思想史論集』所収)、同『仏教思想史研究』(三七七—三九九頁)「変異(転変) pari-ṇāma」、同「vijñānapariṇāma の意味」(『鈴木学術財団研究年報』2、一—一四頁)、勝又俊教『仏教における心識説の研究』(二〇八—二一九頁)「識の転変」。

V 唯識の実践

早島 理

一　はじめに

インド大乗仏教の二大潮流の一つである瑜伽行唯識思想は、われわれの日常経験、すなわち知識や言語活動などを根本的に吟味検討することを出発点としていると言えよう。しかし、それはたんなる「認識論」や「言語哲学」を意味するものではない。「瑜伽行唯識」(yogācāravijñānavāda) の名が示すごとく、この思索は「瑜伽行」と呼ばれる悟りへの修行実践のためであり、それは、古来、三昧・瞑想を中心として仏道実践に専念してきた「瑜伽師」(yogācāra) と称せられる修行者たちによってなされてきたのである。

瑜伽師たちは、みずから瞑想のなかで、つぎのような体験をくり返しくり返し実践したにちがいない。まず釈尊の教説を考察し、具体的な個々の映像を対象として精神集中を行なう。さらに瞑想の対象をあらゆる存在へと拡大し、それらすべての存在の根源を考察する。これらの精神集中を通じて、あらゆる存在にたいする誤まったあるいは偏った考え、思い込み、妄想や執着を滅除し、身心ともに浄化されてゆく。このように自己の身心がいかなる束縛からも自由になり浄化されてゆき、ついには浄化されきったあり方になることを、みずから実感するのである。かくして身心ともに清浄となって、よりどころを転換したあり方にいたるのである。「身軽安と心軽安とを起こす」(『解深密経』巻三) とか、「一切の麁重悉く皆息滅し、所依の清浄を随得し触証する」(『瑜伽論』巻二六) と説かれているごとくである。このように、あまたの瑜伽師たちは瞑想を重んじ、三昧のうちに自己の身心がともに浄化されてゆくことを体験したであろう。そしてこの一群の瑜伽師たちのなかに、「三界は心のあらわれにすぎない」(『華厳経』) という思想を

瞑想の主眼にし、「唯識観」という観法を実践し、さらにはその観法実践による体験を理論大成しようと試みた思想家たちがたしかに存在したのである。

かれらは瞑想体験の理論化にあたり、端的にいえば、「三性説」（三種の存在形態、もしくは三種の認識様態）をその根拠におき、身心の浄化の過程を、止・観を骨子とする菩薩の修行道体系――瑜伽の階梯（yogabhūmi）に構築したのである。かように、三性説を基盤として唯識観法を実践する瑜伽の階梯を説くところに、瑜伽行派、もしくは瑜伽行唯識学派の呼称のいわれがあり、さらにはこの瑜伽の階梯の構築化が、この学派の哲学体系の重要な一翼を担っていると考えられるのである。

以下の小論では、初期の瑜伽行唯識学派を代表するいくつかの論書――弥勒（Maitreya 四―五世紀?）の『大乗荘厳経論』（*Mahāyānasūtrālaṃkāra* 以下『荘厳論』と略）や『中辺分別論』（*Madhyāntavibhāga* 以下『中辺論』）、無著（Asaṅga 約三九〇―四八〇）の『摂大乗論』（*Mahāyāna Saṃgraha* 以下『摂論』）、およびこれらの諸論書にたいする世親（Vasubandhu 約四〇〇―四八〇）、無性（Asvabhāva 約五〇〇―五六〇）、安慧（Sthiramati 約五一〇―五七〇）の注釈書などを手がかりに、この学派の瑜伽の階梯を考察してゆこう。

一　瑜伽の五階梯

三性説を基盤にした菩薩道　初期の瑜伽行唯識思想を伝える代表的な哲学書のひとつ、弥勒造『荘厳論』（漢訳伝承では無著造）は仏法を要約してつぎのごとくに説いている。

生きとし生けるものを救わんがために、所相（lakṣya）と能相（lakṣaṇa）と表相（lakṣaṇā）とを区別して、諸仏は説かれた。（第一一章第三六偈）

生きとし生けるものすべてを救済しようとして、諸仏は、思惟・概念をこえた真理をあえてことばの世界にひき戻して説示しようとする。『荘厳論』によれば、この目的のために所相・能相・表相に区別して仏法が説かれているという。仏陀の説法、仏教の真理はこの三者にあますところなく言い尽くされていると言えよう。

これら三者の内容は、世親や無性、安慧の同論書にたいする注釈を通して知ることができる。それらによれば、「所相」とは、色・心・心所・心不相応行法・無為の五位をさす。これはアラヤ識より主観・客観、所取・能取の執着として顕現した雑染・清浄の一切法を要約したものである。したがって、所相とは二取の顕現、すなわち識転変説を説くものにほかならない（識転変説に関しては本巻の「識の転変」参照）。

また「能相とは、要約すれば遍計所執などの三種の相（lakṣaṇa）である」（世親釈）と説かれているように、遍計所執性（parikalpitasvabhāva）、依他起性（paratantrasvabhāva）、円成実性（pariniṣpannasvabhāva）の三性である。他方、「表相とは、五種の瑜伽の階梯である」（同）、すなわち㈠持（ādhāra 容器）、㈡作（ādhāna 安置）、㈢鏡（ādarśa 鏡面）、㈣明（āloka 光明）、㈤依（āśraya 根拠）よりなる瑜伽の五階梯（pañcayogabhūmi）を意味している。この瑜伽の五階梯を経て、瑜伽師たちは、身心ともに清浄になるべく実践にはげむのである。したがって、表相とは菩薩の修行道であると言えよう。

かように、仏陀の説法が、所相・能相・表相にすべて要約されるということは、瑜伽行唯識思想においては、識転変説、三性論、菩薩道論のうちに、仏教の真理があまねく言い尽くされていると考えられているのである。

そのさい注目すべきことは、菩薩道を表わす表相のサンスクリット「ラクシャナー」は、三性説を示すサンスクリ

ット「ラクシャナ」に必須の副次的性質を表わす言葉であること、換言すれば、菩薩道は三性説を基盤に成立していることが表示されているのである。

菩薩道とは、迷いの世界から悟りの世界への転換のプロセスであり、この転換が可能なのは、われわれの日常経験の世界（遍計所執性の世界）と悟りの世界（円成実性の世界）とが同一の場、すなわち、他に依存したあり方をしている世界（依他起性の世界）において考えられているからである。同一の場における異なった世界であるがゆえに、世界そのものの転換として、迷いの、汚れた存在のみのわれわれ凡夫にも悟りの可能性が開かれて来るのである。

さて、三性説に裏付けられた菩薩の瑜伽の五階梯とは何か。『荘厳論』は二偈頌をもってつぎのようにいう。

瑜伽の五階梯である表相とは、㈠等流法の証得、㈡根源的思惟（yonisomanaskāra 如理作意）、㈢心が自界に安住すること、㈣存在あるいは非存在として対象をありのままに観じること、㈤転換したのちの聖なる種姓であるといわれる。その聖なる種姓とは、そこ無漏法界――まったき汚れなき悟りの世界において、①平等性に到り、②無垢であり、③等しく、④すぐれており、⑤不増不減である。（第一一章第四二・四三偈）

注釈書にもとづき内容を概略すれば、以下のごとくである。

第一の階梯　㈠「持」とは等流法（niṣyandadharma）、すなわち、仏陀の証得された真理の世界から流れ出た教えを聴聞することである。その教えは形式や内容から十二種に分類され、十二分教（十二部経）と名づけられる。この聖典を他人からも聞きみずからも読誦して、水を容器に満たすごとく、悟りのもとで（福徳・智慧の資糧）を積みあげるのが最初の階梯である。さらにこの階梯は、伝統的な修行道である五道（資糧道・加行道・見道・修道・究竟道）の第一「資糧道（saṃbhāramārga）」にあたる。

第二の階梯　(二)「作」とは根源的思惟である。前の階梯「持」で聴聞した真理を根源的に思索するのである。この根源的思惟によって出世間の真理を理解する可能性が心に安置されるのである。この第二の階梯は、のちにも触れるが、瑜伽行唯識学派、とくに『荘厳論』において重視される。

この階梯はさらに四段階に細分化され、それぞれ、煖位、頂位、忍位、世第一法位と呼ばれる。

瑜伽師たちは唯識観を実践することによって、「この世界はただ表象のみのもので、外界には何らの実在物もない」ことを体得していったのである。この「表象のみ」を体得するために、まず外界の対象物が実在しないこと、さらには、対象が非実在であるから、それをとらえる認識主体もまた非実在なることを了得するのである。瞑想のなかで瑜伽師たちは対象とそれを表示することばとの関係を手がかりに、「この世界が表象のみであること」を了得しようとした。このことばと対象とに関する考察が、今論じられている根源的思惟により、ここなる第二の階梯において実践されるのである。

まず煖位においては、「対象に与えられた名称はただ仮のものにすぎない」と理解し、つぎに頂位では「名称に対応する対象は幻のごとく実体をもたない」と了解する。かくして忍の世界では、ことばと対象との関係を普遍化して、外界の対象への執着、客体への執着を完全に離れ、その結果対象をとらえる心（主観）もまた非実在なることを了得するのが世第一法位である。

このように『荘厳論』において、瑜伽の第二階梯「作」の根本構造が「外界の対象（客体）の非存在を了得し、対象をとらえる心（主体）もまた非存在であると了得する」あり方であるならば、それは同じ著者の『中辺論』第一章において、

〔唯識の〕認識にもとづいて〔外界の対象の〕無認識が生じ、〔対象の〕無認識にもとづいてまた〔唯識の〕無認

識が生じる。それゆえに認識は無認識を本性とするものであることが証明された。それゆえにまた、認識しないことと認識することとが、平等であることを知るべきである。（第六・七偈、長尾雅人博士の訳による）

と説かれ、「入無相方便相（asallakṣaṇānupraveśopāyalakṣaṇa）」として哲学的に位置づけられたものと同一内容であることが知られる。

かくのごとく入無相方便相として摂約される、ことばと対象との問題は、のちの章で再び考察することにしよう。

この第二の階梯は、五道の第二「加行道（prayogamārga）」に対応する。

第三の階梯　㈢「鏡」とは法界直証――悟りの世界が目のあたりにひらけてくることで、菩薩の十地（「華厳の十地」）のうちの初地歓喜地に入って「この世界はただ表象のみ」との了解に安住することである。「心が自界に安住する」とも「心が名に安住する」とも説かれている。あたかも鏡の面に映像が生じるように、この心が自界に安住した智慧によって一切の知らるべき真実が倒錯することなく映し出されるから鏡面なのである。

この階梯は五道のうち、見道（darśanamārga）に対応し、それゆえにここの階梯への悟入は「初地入見道」とも称される。

第四の階梯　㈣「明」とは菩薩の十地のうち第二地より第十地に到るまでくり返しくり返し修得する出世間智である。ありのままにものを照らし出す光明のごとく、存在を存在とし、非存在を非存在として、すなわち三性のうち依他起性と円成実性を実在である、遍計所執性を非実在であると観じるのである。

これは五道のうち修道（bhāvanāmārga）においてである。

第五の階梯　(五)「依」とはよりどころの転換（āśrayaparāvṛtti 転依）であり、仏地への悟入である。自己の存在根拠を完全に転換して真理の世界に融けこみ、生きとし生けるものすべてと平等の立場になりきることである。

これは五道の第五究竟道（niṣṭhamārga）に対応する。

以上の考察で明らかなように、伝統的な修行道体系である五道と同一の内容をもつ、瑜伽の五階梯を踏んで実践される『荘厳論』の菩薩道は、加行道の四善根位において入無相方便相を修し、初地入見道で法界を直証して、菩薩の十地（修道）を修行すること、すなわち「入無相方便相――法界直証――菩薩の十地」の構造に摂約されよう。このことは同論書第六「真実品」で現観（悟入）の次第を説く五道の内容からもいわれるのである。菩薩道が瞑想の実践であることが、ここで説かれている四種の三昧名からもうかがわれる。[1] 以下に「真実品」の現観の次第を引用して、この章のしめくくりとしたい。

第六偈～一〇偈の五偈頌をもって、順次に資糧道・加行道・見道・修道・究竟道の五偈を説く。

資糧道では福徳・智慧の無限の資糧を集積する。

加行道の四善根位のうち、煖位では「光明を得た三昧（ālokalabdhasamādhi）」により「対象は概念的思惟のみである」と理解する。頂位では「その光明がさらに増大した三昧（vṛddhālokasamādhi）」により「外界の対象は心より顕現したものである」と理解する。忍位では、「真実の一部に悟入した三昧（ekadeśapraviṣṭasamādhi）」により、心のみに安住し、客観への執着から離脱する。世第一法位では「無間三昧（ānantaryasamādhi）」により、主観への執着をも遠離し、主観と客観の二つの執着を離れるのである。

このように、主観・客観という覆障を捨て去ると同時に、ただちに初地見道が生じて法界を直証し、主・客の二障を離れた法界に安住する。

初地において見道に入り法界を直証した菩薩は、菩薩の第二地から第十地まで、とぎれることなく修道の無分別智によって、アラヤ識の中にある煩悩障および主体・客体の潜勢力もろともに断滅し、よりどころを転換して、仏地の無分別智を直証する。

これまで考察して来たように、迷いの世界から悟りの世界への転換のプロセスとして、『荘厳論』では、同一の修行内容をもつ五道および瑜伽の五階梯が確立しており、その根本構造は、「入無相方便相――法界直証――菩薩の十地」であると言えよう。

三　菩薩道の成立

瑜伽行唯識学派、とくに『荘厳論』において菩薩道として説かれている五道および瑜伽の五階梯が、同一の修行道体系として説かれていることはすでにみたごとくである。本来別々な起源を有し、独自に生成発展したものと思われるこの二種の修行道体系が、いかように同一体系のものとして成立するにいたったのであろうか。

アビダルマの五道　まず五道について考えてみよう。瑜伽行唯識学派は五道――『成唯識論』では資糧位・加行位・通達位・修習位・究竟位の五位――の体系を、古く小乗アビダルマ思想から受け継いだものと考えられる。『倶舎論』を例に、小乗アビダルマの五道を見てみよう。

同論書は「賢聖品第六」において、迷いの世界から悟りの世界に趣く道として、見道・修道・無学道の三道をあげている。見道は見所断の煩悩を、修道は修所断の煩悩を断ち切るプロセスである。他方、無学道はもはや学ぶべき何ものもない段階であり、修行の階梯というよりはむしろ最終のゴールを意味している。したがって見道・修道の二道が修行の階梯として説かれていることになる。

さらに、この二道の前に準備段階として、聞所成と思所成よりなる順解脱分、および修所成よりなる順決択分の二つの段階がおかれている。順解脱分では戒を保持するよう修練し、また人間の肉体がきたなく汚れたものであることを観想する不浄観（死体がしだいしだいに腐敗し、ついには白骨化するまでのありさまを心の中で観想する）、あるいは数息観（呼吸を整え、精神を一点に集中する）などをくり返しくり返し実践する。つぎに、煖・頂・忍・世第一法の四善根位よりなる順決択分では、苦・集・滅・道の四聖諦を観修して、煩悩を離れた、汚れのない智慧（無漏智）を生じ、見道に入るのである。

見道に入ってからは、先の無漏智によって四聖諦をくり返しくり返し観修し、見所断の多くの煩悩を断滅し、最後の煩悩を滅し終ったときにそのまま修道に入るのである。

修道においては、欲界・色界・無色界に属する修所断の煩悩を、四禅定（色界）・四無色定（無色界）と名づけられる三昧を何度も何度も実践し、断ちがたい煩悩をひとつひとつ断滅するのである。

このようにきわめて整然とした実践過程は、おそらく、あまたの瑜伽師たちの、無数の三昧体験を要約し、教義的に図式化されるなかから生まれた修行道なのであろう。いずれにせよ、かような修行道体系を小乗アビダルマに属する瑜伽師たちは伝え保ってきたのである。

五道の継承　さて、この小乗アビダルマにおいて確立された修行の五段階を、瑜伽行唯識学派の瑜伽師たちは、修行道の枠組として継承したものと思われる。すなわち、見道・通達位の前段階としては、順解脱分・順決択分に対応して、資糧道・加行道をおいたのである。のみならず小乗アビダルマにおける順決択分の四善根位を名称も同じままに、加行道の階梯として踏襲したのである。

さらに『倶舎論』における修道・無学道が瑜伽行唯識学派における修道・修習位および究竟道に対応することはいうまでもない。

このように、この学派は修行の階梯としては、小乗アビダルマの伝統を継承したのではあるが、その実践内容は、大乗の見地から大はばに組みかえを行なったのである。そのもっとも大きな違いは、(一)四善根位で観修される実践行が、アビダルマの順決択分における四聖諦の観修から、瑜伽行派の加行道での入無相方便相に変じたこと、および(二)見道・修道に、菩薩の十地を配したこと、すなわち見道に初地歓喜地を、修道に第二～十地を配し、さらに無学道に対応する究竟道に仏地を配したことである。

かくして、小乗アビダルマの伝統的な修行階梯を継承しつつ、「入無相方便相――十地」の構想をテコとして、瑜伽行唯識学派は新たな菩薩道の構築を試みたのである。いいかえれば、入無相方便相――十地の思想を導入することによって、阿羅漢を目ざす小乗の修行道体系が菩薩行の実践をこころざす大乗の修行道体系に転換されたと言うことができよう。

新たなる菩薩道を構成するために、「入無相方便相――十地」の思想の導入が大きな役割をはたしたことは、この学派のもう一つの修行道体系――瑜伽の五階梯においても同様である。つぎに、この瑜伽の五階梯の考察に移ろう。

瑜伽の五階梯と順序　『荘厳論』において五道と同一の修行道体系として説かれている瑜伽の五階梯は、初期の瑜伽行唯識学派に属するいくつかの論書のみ（『荘厳論』『顕揚論』『集論』など）に散見される。[2]

ところで、インド哲学正統六派のうち、ヨーガ学派の根本聖典『ヨーガスートラ』第一章および注釈書にも、ヨーガの五階梯が説かれているが、瑜伽行唯識学派のそれと直接の関連性を見出しがたく、ここでは言及しない。

さて、無著の『顕揚論』は、「五種類の法ありて、能く一切の瑜伽行者の諸々の瑜伽地を摂する」（巻二〇）として「持・住・明・鏡・転依」（第二「住」は「作」の誤写か？）よりなる五種の階梯をあげ、要約してつぎの偈頌を掲げている。

瑜伽道を略説す　所聞の正法に縁り　奢摩他と観あり　影像に依りて成就す

すなわち、(1)持＝「聞正法」、(2)住＝「縁（所聞正法）」、(3)明＝「奢摩他与観」、(4)鏡＝「依影像」、(5)転依＝「成就」であるという。その具体的な内容について『顕揚論』には何らの説明もない。しかし同じ著者、無著の『集論』からその内容をうかがい知ることができる。『集論』は「四種道理」・「四尋思」・「四如実遍智」の順を踏んで実践される根源的思惟（如理作意）を説いたのちに、以下のごとくに、五種の瑜伽の階梯を説いている。

仏道の真理にもとづいて三昧を修行する人びとの瑜伽の階梯は何かといえば、それは五種類であって、㈠持、㈡作、㈢鏡、㈣明、㈤依である。

㈠持とは、菩提（悟り）を体得せんがために、資糧（もとで）を集積した人が、煖等の四善根位において四聖諦について多く聴聞することである。

㈡作とは、その聴聞した真理を対象とする根源的思惟である。

㈢鏡とは、その聴聞し、根源的に思惟した真理を対象とする有相の三昧（sanimittasamādhi）である。

㈣明とは、主体・客体を認識しない智慧（grahyagrāhakānupalabdhijñāna）である。

(五)依とは、仏地におけるよりどころの転換である。

両論書における差異は、『顕揚論』では第三「明」、第四「鏡」の順序であるのにたいして、『集論』では第三「鏡」、第四「明」となっていることである。しかしその内容からすれば両者に差異は認められず、両論書における瑜伽の五階梯は「名称」の順序のみを異にするけれども、修行道としての根本構造はほぼ同一であると言えよう。今は、『荘厳論』および『雑集論』・『同梵本』とも一致する『集論』の配列順「持・作・鏡・明・依」をもって、瑜伽の五階梯本来の順序であると考えよう。

瑜伽の五階梯の根本構造　ところで、『集論』は第四「明」を「主体・客体を認識しない智慧である」と定義した後に続けて、「この道理にもとづいて、仏薄伽梵は、妙に善く宣説す」として、つぎの二偈頌を引用する。このことは、おそらく『集論』にあっては、この瑜伽の五階梯の中核が、第四「明」にあり、さらに、この瑜伽の五階梯の根本構造がこの二偈頌に要約されることを意味するのであろう。

三昧に入った菩薩は、影像は心のみであると観じて、外界の対象にたいする想いを転じ、自らの内なる心にたいする想いのみを省察する。かように、みずからの心に安らいでいるかの菩薩は、客体の非存在を了悟すべきである。

そして、そののちに主体の非存在をも悟って、主体・客体の無認識を体得するのである。

あまたの瑜伽師たちによって実修伝承されて来た、種々雑多な内容を含んだ菩薩行は、先に触れた、根源的思惟や有相三昧を実践して主体・客体の執着を断滅する——すなわち入無相方便相——という根本構造をもつ瑜伽の五階梯に要約され、その思想内容が今述べた、アーガマ二偈頌をもってあますところなく言い尽くされているといえよう。

さらにわれわれはつぎのことに注目すべきである。それは、同じく無著のもっとも体系的な哲学論書ともいうべき

『摂論』がその「入所知相分」に、この同じ二偈頌を、「また教授の二偈あり。『分別瑜伽論（"*Yogavibhāgaśāstra*"と想定）』に説くが如し」として引用することである（『成唯識論』も『摂論』を介して引用、巻九参照）。『集論』にアーガマ頌といい、『摂論』に「『分別瑜伽論』に説けるが如し」というこの二偈頌が、本来『分別瑜伽論』の偈頌であったのか、あるいは何らかのアーガマより『分別瑜伽論』に引用されたのか、いまにわかに決定することはできない。それはともかく、少なくともわれわれはこう考えることができよう。漢訳の伝承に、『荘厳論』、『中辺論』などとともに「弥勒五論」の一に数えられる（ただしテキストそのものは漢訳にも伝わらない）『分別瑜伽論』にこの二偈頌が説かれていて、それがアーガマの権威をもつものとして『集論』に引用されているのである。おそらくは、古来、瑜伽師たちの瑜伽の階梯の本質を掌握し尽くすものとして、瑜伽の五階梯とならんで、この二偈頌がかれら瑜伽師たちに伝承され続けていたのであろう。

さて、『集論』で説かれる瑜伽の五階梯は第一階梯「持」に四善根位が配され、四聖諦が聴聞の対象にされるなど、上記『荘厳論』における階梯と差異が見られるが、何よりも注目すべきことは、この瑜伽の階梯の骨子ともいうべき「入無相方便相」の思想が、『荘厳論』では第二「作」――初地入見道での法界直証の直前――において修習されていたのにたいし、ここ『集論』では第四「明」においてなされていることである。入無相方便相の実践される階梯がこれら両論書で異なることは、初期の瑜伽行唯識学派における菩薩道の成立と大きなかかわりあいをもつものと思われる。この問題点は今は指摘のみにとどめ、もう一つの修行道体系、五道について考えてみよう。

五道の位置づけ　『集論』においてさらに注目すべきことは、瑜伽の五階梯とは何の脈絡もなしに伝統的な五道の修行体系が説かれていることである（五道は『集論』巻五、『雑集論』巻八―一〇、梵本七六―七七頁、瑜伽の五階梯は注

(2) 参照)。これら両者が同一の修行道体系であるか否かについての何らの記述もなく、さらにこの両者と菩薩の十地とについても何ら言及するところがない。

また『集論』は、第二加行道(『雑集論』では方便道)の四善根位(『集論』の瑜伽の五階梯では上述のごとく第一「持」において四善根位が説かれていたことに留意されたい)において、『荘厳論』におけるのと同様に四種の三昧が説かれている。そのうち、第三順諦忍位において、①真実の一部に悟入した三昧(ekadeśānusṛtasamādhi)によって客体の非存在を、②真実の一部につきしたがう三昧(ekadeśapraviṣṭasamādhi)によって主体の非存在を了得すると説かれている(かようにこの三昧を二分することは他の論書に見られないところである)。しかし、このいわゆる入無相方便相の思想が加行道そのもの、ひいては五道全体の根幹をなすものとして位置づけられているとはいいがたい。のみならず、『集論』においては加行道・見道で、苦法智忍から道類智までの、いわゆる見道十五心が説かれるなど、『集論』の五道は、小乗アビダルマの修行道の色彩すら感じさせるのである。

かように、初期の瑜伽行唯識思想の修行道体系では、五道が必ずしも「根源的思惟——入無相方便相」と関連せずに、むしろ小乗アビダルマ系の伝統を残存した、一般的な修行道として説かれることが多いのにたいし、「瑜伽の五階梯」がこれまで考察してきたように、常に「根源的思惟——入無相方便相」と関連して説かれていることは一考に値しよう。

五階梯と五道の哲学的関連性　さて、これまでの論述をふり返り、初期の瑜伽行唯識学派のいくつかの哲学論書にみられる瑜伽の五階梯と五道との関連性はつぎのように要約されよう。

瑜伽行唯識学派の修行者たちが古くから実践し継承してきたさまざまの菩薩行は、瑜伽の五階梯に摂約される。そ

れは根源的思惟を実践して、「主体・客体の執着を断滅する」という、いわゆる入無相方便相をその根本構造として有し、さらに、『分別瑜伽論』の二偈頌にまとめられている。

この入無相方便相の思想を伝える、漢訳伝承で同じく「弥勒五論書」とされる『荘厳論』・『中辺論』・『分別瑜伽論』の前後関係を厳密に決定することは不可能ではあるが、①無著の『集論』および『摂論』が『中辺論』・『荘厳論』に何ら言及せずに、瑜伽の五階梯および根源的思惟を説く二偈頌を、アーガマもしくは『分別瑜伽論』に帰していること、さらに、②『中辺論』と『荘厳論』とがそれぞれ「虚妄分別（abhūtaparikalpa）」、「法界（dharmadhātu）」の思想をよりどころにみずからの哲学体系を構成し、そのさいに入無相方便相なり瑜伽の五階梯なりを説いていること、を鑑みて、

(一)この修行道体系としての瑜伽の五階梯とそれを摂約する二偈頌は、『中辺論』・『荘厳論』以前にすでに存在し、これら両論書は瑜伽の五階梯の思想を、みずからの菩薩道を構築するさいに継承したであろうこと、

(二)他方、『顕揚論』、『集論』はその思想を、両論書を介さずに直接『分別瑜伽論』から受け継いだであろうこと、

(三)くわしい論証を省き結論のみを先どりして言えば、これら両系統の流れを受けて、菩薩道を完成したのが『摂論』である。同論書は（「入所知相分」参照）、四尋思・四如実遍智（次章参照）を中心とする根源的思惟によって、入無相方便相の構造をもつ唯識観行を述べたあと、それまでの論証を要約する二つの文章を引用する。ひとつは『分別瑜伽論』の二偈頌であり、それはもっとも古い入無相方便を示している。他は『荘厳論』第六章第六～一〇偈の五道であり、それは弥勒論書において法界を中心に構築された菩薩道を示していると考えられるからである。

最後に、『荘厳論』についていえば、この論書は、瑜伽の五階梯のうちに実践される入無相方便相の思想と、大乗の菩薩道に固有な十地の思想を受け入れ、それをみずからの哲学の根拠である「法界の思想」にもとづいて、「入無相

方便相（加行道）――法界直証（初地入見道）――菩薩の十地（修道）」なる菩薩道の根本構造を確立したのである。この菩薩道の確立にともない、『分別瑜伽論』や『集論』では瑜伽の五階梯の第四「明」で実践されていた入無相方便相を、法界直証の直前の加行道、すなわち第二「作」へと移行した。かくして伝統的修行道体系である五道と、この学派に固有な瑜伽の五階梯とを同一の修行道体系とし、『荘厳論』における菩薩道が成立したのである。

四　ことばの哲学

「ことば」への反省を手段とする修行　これまで論述したように、『荘厳論』において確立した瑜伽行唯識学派における菩薩道の根本構造は、「入無相方便相――法界直証――菩薩の十地」である。ここでは、入無相方便相、具体的には根源的思惟の考察を通して、この学派の唯識観行の実践内容とその特色を考えてみよう。

『荘厳論』第一四章「教授教誡品」には、根源的思惟がつぎのように説かれている。

この順解脱分にひき続いて、かくのごとく瑜伽行を実践しつつ心を専念して「光明を得た」三昧に入った菩薩は、意言（manojalpa 心のつぶやき）を離れてはいかなる存在も見ることはない。ただただ意言のみの世界が顕現するのである。これは四善根位の煖位においてであり、この三昧の「光明」とは「それは法を観じる忍（忍可する智慧のはたらき）である」と『仏河経』において説かれたのと同じものである。

頂位においては、この法を観じる光明を増大せんがために、さらにさらに強固に菩薩行に一意専心する。

忍の位においては、法を観じる「光明が増大した三昧」により、「外界の存在はただただ心のみである」と洞察

して唯心に安住する。すなわち、心を離れてはいかなるものも存在せず、すべては心の顕現にほかならないことを了解する。このとき、客体への錯乱は消滅してしまう。

最後の世第一法位においては、無間三昧を実践して、主体への執着・錯乱を断滅し、その直後に見道に悟入する。

（第二三―二六偈と注釈による）

ここでは、入無相方便相の実践が、「意言」をもって修習されていることに注目したい。先には（本論一五〇頁参照）「名称は幻のごとく、対象も幻のごとし」（同論第一一章第四二―四三偈）と、ことばと対象との考察をもって入無相方便相が実践されていたが、ここではより根源的に意言の考察により、入無相方便相が修習されているのである。

瑜伽師たちは唯識観法の実践を通じて、身も心も清く軽やかに、また障害なきものとなるのであるが、この唯識観法の中核をなす入無相方便相が、少なくとも『荘厳論』においては、「ことば」を手がかりに実践されはじめることは注目に値しよう。すなわち、主体・客体の執着を断ち切るとは、「ことば」あるいは人間の概念作用・思惟活動を反省し、「ことば」への執着を離れることを意味している。「ことば」を根源的に問い直すことによって、迷いの世界から悟りの世界への飛躍があるというのである。

四種道理・四尋思・四如実遍智　かように、「ことば」――言葉と対象、もしくは名称（nāma）と対象物（vastu）と意味内容（artha）、すなわち「ツクエ」という言葉とその言葉に対応して存在するものとその言葉が指示する概念の三者――への執着を離れることによって、世界の転換（迷いから悟りへ、雑染から清浄へ）が可能になるという考え方は、『荘厳論』のみならず、この学派の多くの論書において、四種道理（yukti）・四尋思（paryesanā）・四如実遍智（yathābhūtaparijñāna）の名のもとに論及されているのである。[3] そして、この順を踏んで実践される菩薩行こそが、根

源的思惟（如理作意）にほかならない。

このうち、四種道理とは、㈠観待道理――正しい思索によって得られた道理、㈡作用道理――原因と結果とを正しく見る道理、㈢証成道理――三種の認識手段によって合理的に論証する道理、㈣法性道理――思考を加えない法性・真実として成立している道理をいう。

四尋思とは、㈠名尋思――名称への考察、㈡事尋思――事物への考察、㈢自体仮立尋思――諸存在の実体は概念のみであるとの考察、㈣差別仮立尋思――存在のもろもろの区別は概念のみであるとの考察である。

さらに四如実遍智とは、㈠名尋思所引如実遍智――名尋思にもとづきあるがままに了得する智（以下説明略）、㈡事尋思所引如実遍智、㈢自体仮立尋思所引如実遍智、㈣差別仮立尋思所引如実遍智である。

これらのうち、四善根位の煖・頂位では四尋思が、忍・世第一法位では四如実遍智が、それぞれ入無相方便相の具体的な実践行として修習され――その折の三昧が前章で述べた四種の三昧である――、その実践行の結果として、初地・見道に入り、法界を直証することはすでに述べられたとおりである。

『菩薩地』の四如実遍智　さて、先の説明のごとく、四尋思のそれぞれにもとづいて四如実遍智のそれぞれが説かれている。ここでは『菩薩地』の四如実遍智の考察を通して、「ことば」への反省、いわばこの学派における「ことばの哲学」をみてみよう。荒牧典俊氏の流麗な和訳を引用しよう。

(1)名についての求法の思惟にもとづいて如実なるままにさとる知とは、何か。この菩薩は、名について、唯々名のみであることを思惟してから、その名について、つぎのように如実なるままにさとる。ともあれ概念をもつために、妄執をおこすために、かりそめに説示するために、名はかくかくであるというように、その対象となる実

在について定める。しかしもし、物質などと名づけられた実在について、物質という名が定められないならば、誰も、その実在が物質であるという概念をもたない。概念をもたないならば、ありもしないものをあると考えて妄想しない。妄想しないならば、言葉で語らない、と。……

(2)実在についての求法の思惟にもとづいて如実なるままにさとる知とは、何か。菩薩は、実在について、唯々実在のみであることを思惟してから、いかなる言語表現とも無関係にして言語ではいえないところの物質などと名づけられた実在を見るのである。……

(3)自体というかりそめに言葉でいわれる存在についての求法の思惟にもとづいて如実なるままにさとる知とは、何か。菩薩は自体というかりそめに言葉でいわれる存在について、唯々かりそめに言葉でいわれる存在のみであることを思惟してから、物質などと名づけられる実在のそういう自体がかりそめに言葉でいわれることによってこそ、そういう自体のない実在が、そういう自体があるかの如くに顕現することを理解しさとっている。そういう自体が、変化術で化作されたもの・鏡の映像・反響・影像・水にうつした月・夢・幻の如くであり、そのように顕現していても、そのような実質があるのではないことを見ているのである。……

(4)属性というかりそめに言葉でいわれる存在についての求法の思惟にもとづいて如実なるままにさとる知とは、何か。菩薩は、属性というかりそめに言葉でいわれる存在について、唯々かりそめに言葉でいわれる存在のみであることを思惟してから、その物質などと名づけられる実在の属性がかりそめに言葉でいわれるが、それが不二なる存在であることを見るのである。その実在は有ではない。言語でいわれるままのものとしては完全には存在していないからである。しかし無でもない。言語ではいわれないものとしてはつねに存在しているからである。また物質的なるものではない。もっともすぐれた真理としてではある。物質ならざるものでもない。世俗の真理

としては、かりそめに物質であることを説示するからである……。

かくのごときあり方で、言葉と対象、もしくは言葉と事物と意味内容を思察する四尋思と四如実遍智（両者に先立って四種道理が説かれているのだが）が根源的思惟の具体的な実践内容として説かれ、同時に哲学的観点からは入無相方便相として位置づけられて加行道四善根位で修習されるのである。法界を目のあたりにまざまざと見んがために行じられる唯識の観法は、少なくとも初期のこの学派の瑜伽師たちにとって、日常経験世界をささえている言語活動を反省し、ことば、あるいは思惟作用や思い込みなどなどを断ち切ることから始まると言えよう。

般若経のことばへの反省の継承　かように、四尋思・四如実遍智に代表されることばへの反省は、瑜伽行唯識思想に先立って、般若経にすでに説かれているところである。『八千頌般若経』はつぎのごとくに言う。

菩薩という名前は実物に固定しているのでもなく固定していないのでもなく、離れているのでもなく離れていないのでもありません、それはなぜかといいますと、その名前自体が存在しないからです。このように、その名前は実物に固定しているのでもなく固定していないのでもなく、離れているのでもなく離れていないのです。（梶山雄一博士の訳による。中央公論社『八千頌般若経』I、一二―一三頁）

さらに、

世尊よ、実に幻と物質的存在は別々ではありません。世尊よ、物質的存在は幻であり、幻は物質的存在と同じです。……世尊よ、幻と思惟とは別々のものではありません。世尊よ、思惟こそが幻であり、幻こそが思惟なのです。（同、二五頁）

世尊よ、知恵の完成と申しましても、これは名前にすぎません。そしてその名前というものはこれだというよう

に認識できるものではありませんし、ことば自体が名前といわれるだけのことです。……知恵の完成は名前と同じようなものであり、名前は知恵の完成と同じようなものであります。この二つのものはともに実在もしないし、認識もされません。（同、二四四頁）

このような、名前にあるいは存在物に実体がなく、幻のごとくであるという『八千頌』の教えは、われわれに「名称は幻のごとく、対象も幻のごとし」（『荘厳論』第一一章、前出）と観じる『荘厳論』の根源的思惟、入無相方便相を想起させるであろう。事実、同論書は、つぎのように『般若経』を引用しつつ、このことばにもとづくはからい、人間の思惟にたいする洞察を積みあげていったのである。

菩薩は一〇種類のはからいをとり除くべきである。

㈠「存在しない」というはからいをとり除くために、『般若経』につぎのごとく説かれている。「菩薩がここなる智慧の完成を実践しているときは、まさしく菩薩でありながら……」。

㈡「存在する」というはからいをとり除くために先の文章に続いて「菩薩をも見ない、菩薩という名前も見ない……」と説かれている。

……

㈦ものの実体に対するはからいをとり除くために「ここなる存在物は、それは名前のみである」と説かれている。

㈧個々の存在を区別するはからいをとり除くために「存在しているものは幻のごとくである、……幻のごときものは、生じることも滅することもない。けがれることも、きよらかになることもない」と説かれている。

㈨名前のままに対象に執着するはからいをとり除くために「名前は人為的に仮に作られたものであるにもかかわらず、それぞれの名前に従って、さまざまな存在がはかられているのであり、それらは非本来的な名前によって

言語表現されているのである」と説かれている。

(十)対象のままに名前があると執着するはからいをとり除くために「菩薩は智慧の完成を実践しているときは、いかなる名前をも見ない。見ないことによって対象の存在するままに名前があると執着しない、妄想しない……」と説かれている。(同論第一一章第七七偈及び注釈。「　」で引用の『般若経』は安慧の注釈によれば『十万頌』である。今は『二万五千頌』N. Dutt 版三七―三八頁を参照した。)

このように、般若経においてくり返しくり返し強調されて説かれている、はからい、概念作用への洞察、すなわち名前と対象存在と意味内容とが、それぞれ実体をもたず、偶来的な、かりそめのものであると反省し、ことばにもとづく執着をとり除こうとする修習を、瑜伽行唯識学派の瞑想者たちは受け継いだにちがいない。それはそのまま、四尋思・四如実遍智のかたちで唯識観法としてまとめられ、根源的思惟の具体的な実践内容として、加行道・四善根位に組み込まれていったのである。『荘厳論』のみならず、『中辺論』においても、

あらゆることはただ名前のみということがあり、それによってすべてのはからいがおこらないようにされる。(第五章一八偈、長尾雅人博士の訳による)

などなどと説かれ、般若経以来のことばへの洞察が、この学派において受け継がれていることをうかがわせるのである。

むろん、小乗アビダルマ系の瞑想者たちも、この名前と対象物と意味内容の三者についてさまざまに思索をめぐらしたことは言うまでもない(『大毘婆沙論』巻一五、六六、一二六、『倶舎論』巻五などなど)。しかし、あらゆる問題を、ことばの観点から考察・追求し、いわば「ことばの哲学」にまで深め、さらに、瑜伽行の階梯に組み込んで一つの体系にまで高めたのは、ほかならぬ瑜伽行唯識学派の思想家たちであり、この学派がインド仏教思想史上に果たした功績

の一つといっても言いすぎることはないであろう。

かれらは、ことばによってあれこれとはからい思考する言語活動こそが、われわれの日常経験世界の中核であり、ことばによる概念的思惟作用こそが、われわれの経験世界を生み出していると理解して、かような言語活動への反省を、みずからの瞑想体験をもとに、上述のごとき思想にまとめあげたのである。

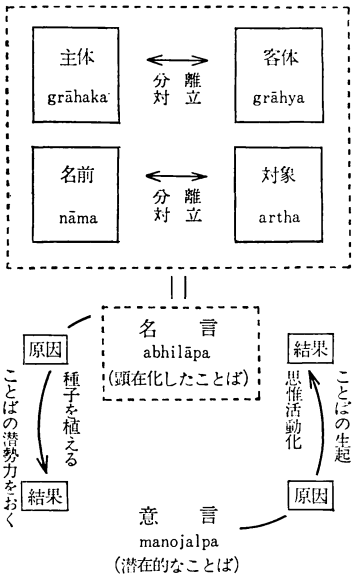
意言と名言　このことばへの反省、「ことばの哲学」は、『荘厳論』、『中辺論』などにおいては、「意言（manojalpa もしくは jalpa）」や「唯意言（jalpamātra）」および「名言（abhilāpa）」の考え方をもって表わされている。安慧は『中辺論』を注釈して、

> 意言（jalpa）とは、あれこれの対象にたいして、これが対象、これが認識主体というように、ことばと心とのはたらきをもって言語表現することであり、主体・客体としてあらわれてくるあり方をしている。（第五章第一六偈への注釈）

と説いている。さらに『荘厳論』には、

> 意言（manojalpa）とは、はからいであり、……この意言のみから対象が顕現するのであって、意言と別なものがたちあらわれることはない。（第一一章第六偈の注釈）

と説かれているように、名言と対比していえば、意言とは、心のつぶやきともいうべきもので、明確なことばになる前の、概念化をひきおこす状態のことば、あるいはことばの潜在的なエネルギーとでもいうべきものである。[4] 他方名言とは、具体的な、顕在化したことば、もしくは、概念的思考を意味し、両者あいまって日常の言語活動をつくりあげているのである。その構造はつぎのごとく説明されている。



この現象世界における名言、すなわち顕在化したことばが原因となって心のなかに、同種類のことばの種子、ことばの印象を結果たるものとして植えつける。同時に、潜在的なことばのエネルギーである意言——ことばの種子、ことばの潜在印象であるのだが——が原因となって、成長・発展し、その結果、種から芽が出るごとく、顕在化したことば、名言が顕現する。すなわちことばと対象としてたちあらわれ、存在の、主観と客観への分離・対立をひきおこすのである。かくして、言語活動——意言と名言との相互の因果生成関係——に因を発する主・客の分離・対立ゆえに、私とか他者とか、机・椅子・山・川などなどの日常経験の世界が現出しているのである。

このように、日常のはからいの世界が、名言と意言との相互の因果生成関係によりひきおこされる、あるいは、この二重の因果生成関係の発動のうちに日常経験の世界——内的存在としての自己と外的存在としての宇宙——が展開するという考えは、初期の瑜伽行唯識学派の諸論書に共通したものである。それは、『摂論』において「名言熏習種子」としてまとめられ、『成唯識論』では、「名言習気」として表現され、「業習気」(行為の潜在力)とともに人間および世界存在、あるいは輪廻を形成する識転変の骨子となっている。

名言と意言との二重の因果的生成関係の要約を試みたのが右の図である。

識転変とことば　迷いの世界の構造を説く識転変説は、アラヤ識と七転識（pravṛttivijñāna）との相互因果的な生成関係を説き、現象的な七識が、主体・客体としてアラヤ識から顕現するという。この識転変説は存在論や認識論の立場からさまざまに論じられている。そしてこの現実の日常経験の世界、真実ならざる仮象の世界がわれわれの言語活動からひきおこされている、との立場から論じられた識転変説が、上述の名言と意言との因果的生成関係にほかならない。したがって、迷いの世界から悟りの世界へ、あるいはけがれた世界からきよらかな世界への転換は、まず、この名言と意言との関係を断ち切ること、無限に続いているこの両者の輪を断滅することからはじめられなければならない。いうまでもなく、これまで論じてきた四尋思・四如実遍智はこのために実践されるのであり、それが菩薩道――五位・瑜伽の五階梯で行じられることはすでにみたとおりである。

ことばによる「はからい」と三性説　さて、かように、ことばによるはからい、ことばへの執着をはなれることによって、自己と世界の転換があるとするならば、それは菩薩道の基盤である三性説といかようにかかわりあっているのだろうか。

このことばのはからいを、瑜伽行唯識学派の哲学者たちは、三自性のうちの遍計所執性の具体的なあらわれとしてとらえている。

「真実義を了知せんと欲する者は三自性について観法を修行すべきである」（『瑜伽論』巻七三）とされる三自性のうち、「言説に随って、仮の名言に依って自性を建立する」（同）と説かれている遍計所執性は、つぎの五種類に分けて論じられている。

(一)名前にもとづいて、対象の自性をはからう。すなわち、この名前に対応する対象物はこれこれである、とはから

うのである。

(二)対象にもとづいて、名前の自性をはからう。すなわち、このものの名前はかくかくである、とはからうのである。(三)名前にもとづいて、名前の自性をはからう。すなわち、ものを知らずして、そのものの名前をはからうのである。(四)対象にもとづいて、対象をはからう。すなわち、名前を知らずして、対象物の実体をはからうのである。(五)名前と対象との両者にもとづいて、この両者をはからう。すなわち、これこれのものの実体には、かくかくの名前が実在するとはからうのである（『瑜伽論』巻七三、『顕揚論』巻一六、『摂論』第二章第一九節など）。

このことばによるはからいは、また、『荘厳論』では(一)言葉のままに対象をはからう因相（nimitta）、(二)言葉の潜在印象、(三)この潜在印象ゆえに、名前を知らずして対象をはからうこと、の三種をもって、遍計所執の自性として説かれている（第一一章三八・三九偈）。

五種にせよ、三種にせよ、ことばへの執着は遍計所執性として位置づけられる。それゆえ、ことばによるはからい、ことばへの執着を離れることによってよりどころが転換することは、遍計所執性から円成実性への転換という、三性説における転換の理論へとも普遍化されるのである。

ここなる迷いの世界からかしこなる悟りの世界への飛躍・転換は、瑜伽行唯識学派の哲学からすれば、三性説の理論的基盤をまってはじめて成立するといえよう。ここで三性説の理論を展開する余裕はもたないが、菩薩道の具体的な実践内容である、ことばのはからいを滅除する四尋思・四如実遍智あるいは菩薩道そのものが、三性説に裏づけされていることは留意すべきことであろう。

よりどころの転換とことば　ここで、「ことばの哲学」の視点から、よりどころの転換について、さらなる説明を

試みよう。

入無相方便相を修習して、主体客体の執着を断じるとは、名言と意言との二重の因果的生成関係のうちになり立っている名前と対象、あるいは名前と対象存在と意味内容として現われて来る主体・客体を断じることにほかならない。それゆえ、入無相方便相を完修し、初地において見道に入り法界を直証することが、「唯識性に安住する」、「心が自界に安らぐ」（『荘厳論』第一一章第三三偈）と説かれるのと同時に、「心が名に安らぐ」（同第六偈）とか「名が四蘊に安らいでいる」（同第三三偈注釈）とも表現されるのであり、名言と意言との関係からすれば「ただただ意言のみと正しく観察する」（『摂論』第三章第七節）とも説かれるのである。

その同じことが三性説の上に成立していることをわれわれは『摂論』からもうかがうことができる。すなわち、㈠主体・客体の二なるものとしての現象世界は実は意言の顕現そのものであると了解することが「遍計所執性への悟入」であり、㈡ただただ意言のみであること、唯識性を了解することが「依他起性への悟入」であり、㈢最終的に唯識なる想いすらいだかなくなることが「円成実性への悟入」なのである。ここにおいて、意言は、対象としてであれ、唯識としてであれ、いかようにも、顕現することはなくなる。ただただいかなる対象をも分別・構想しない名に安らぎ、法界が目のあたりにまざまざと開けて来るのである（第三章第九節）。

さて、これまでの論述で明らかなように、ことばへの執着をはなれ、心が名に安らぐこと、法界を直証することが、迷いの世界から悟りの世界への転換、すなわちよりどころの転換（転依）なのである。それゆえに、主体・客体の非存在を了得し見道に入ることが、「初地への悟入が菩薩にとっての、よりどころの転換である」（『荘厳論』第一四章第二九偈）と説かれ、「アラヤ識の転換である」（同注釈）とも説かれているのである。

完全な、全面的なよりどころの転換が、仏地への悟入をもって完成することは言をまたないであろう。多くの論書

のあまたのところで言及されているとおりであり、「よりどころの究竟の転換（niṣṭhāśrayaparāvṛtti）」と説かれるゆえんである。

しかし、古く小乗アビダルマ系の論書、たとえば『倶舎論』にも「見道にて見所断の煩悩を断滅し、ひきつづき、修道において修所断の煩悩を断滅するのが、よりどころの転換である」（巻一〇）と説かれているように、身心ともに軽やかに清らかになってよりどころを転じることは、ただ一度きりのことではなく、連続的なものとして考えられているのである。いわば修行のプロセスそのものが、よりどころの転換の鎖のごときものなのである。このように継起的によりどころの転換をとらえる思想を、瑜伽行唯識学派の瑜伽師たちも受け継いだのである。四尋思・四如実遍智を行じてことばより生じた主体・客体への執着を断じることがよりどころの転換であり、あるいはよりどころを転換する第一歩である。そしてその絶えることなく転換をくり返す道程は、見道・修道とひきつがれ、仏地に悟入するまではてしなく続くのである。

瑜伽行唯識学思想において成立・完成した菩薩道とは、絶えざる転換の道といえよう。

（1）加行道四善根位で実践されるこの四種の三昧名は、ここ『荘厳論』第六章の安慧釈に説かれるほか、同論第一四章「教授教誡品」第二三～二七偈およびその注釈、あるいは『大乗阿毘達磨集論』（以下『集論』と略称）巻五、『大乗阿毘達磨雑集論』（以下『雑集論』）巻八、同梵本七六頁などに説かれている。これはのちに述べるように、四尋思・四如実遍智を実践する三昧であり、瑜伽行唯識学派の瑜伽師たちによって重要視され実践されていたと思われる。この四種の三昧は後代にも受け継がれたようで、たとえば、カマラシーラ（八世紀）の『第一修習次第』などでも論述されている。

（2）各論書に見られる瑜伽の五階梯はつぎのごとくである。

『顕揚論』巻二〇

持・住・明・鏡・依

『集論』巻六

持・作・鏡・明・依

『雑集論』巻一一

持・住・鏡・明・依

『同、梵本』一〇〇頁

ādhāra, ādhāna, ādarśa, āloka, āśraya

『荘厳論』巻五

能持・所持・鏡像・明悟・転依

『同、梵本』第一一章第四二偈

ādhāra, ādhāna, ādarśa, āloka, āśraya

(3) これら三種の修習については、『瑜伽論・声聞地』巻三〇、同梵本三七〇頁、『瑜伽論・菩薩地』巻三六、同梵本五三―五四頁、巻四六、同梵本二九四頁、『荘厳論』第一九章、第四三～五五偈、『顕揚論』巻七・八・二〇、『集論』巻六、『雑集論』巻一一、同梵本九九―一〇〇頁、『摂論』「入所知相分」第三章第七節・一三節（ラモット版による）、『成唯識論』巻九など参照のこと。

(4) 意言（manojalpa）は、

三昧に入った菩薩は　意言を離れたいかなる存在をも見ることはない。（『荘厳論』第一四章第二三偈）

物質などなどの対象は、すべてただ意言のみ（manojalpamātra）から顕現するのであり、心とは別に存在するとは考えない。……（同論安慧の注釈）

と説かれていることからもうかがわれるように、三昧に入った修行者が法界等流の教え（十二分経など）を聴聞し、それを心にくり返しくり返しつぶやいて確実なものとし心に教えの種を植えつけること（聞薫習）を意味する。しかし、同時に、

意言とは……［前五］識の直後に生じる、分別をともなった意識（manovijñāna）である。（同論一一章第六偈注釈）

と説かれているように、心における言語活動一般をも意味する。ここでは後者の意味で用いた。

参考文献

（修行道に関するもので、日本語で書かれたものに限定）

［仏教聖典］

長尾雅人・梶山雄一・荒牧典俊訳『世親論集』中央公論社、一九七六年

宇井伯寿『大乗荘厳経論研究』岩波書店、一九六一年

野沢静証『大乗仏教瑜伽行の研究』法蔵館、一九五七年

片野道雄『唯識思想の研究』文栄堂、一九七五年

山口　益『中辺分別論疏』鈴木学術財団、一九六六年

［研究書］

服部正明・上山春平『認識と超越』角川書店、一九七〇年

横山紘一『唯識の哲学』平楽寺書店、一九七九年

深浦正文『唯識学研究』下巻、永田文昌堂、一九五四年

梶山雄一『般若経』中公新書、一九七六年

［研究論文］

長尾雅人「転換の論理」

〃　「安慧の識転変説について」

〃　「唯識義の基盤としての三性説」

（いずれも長尾雅人『中観と唯識』岩波書店、一九七八年、所収）

野沢静証「梵文『大乗荘厳経論』にあらはれたる三性説管見」（『大谷学報』一九―三）

高崎直道「転依」（『日本仏教学会年報』二五号）

荒牧典俊「三性説ノート㈠・㈡」（『東洋学術研究』一五―一・二）

袴谷憲昭「〈三種転依〉考」(『仏教学』一二号)
〃　「〈清浄法界〉考」(『南都仏教』三七号)
早島　理「菩薩道の哲学」(『南都仏教』三〇号)
〃　「瑜伽行唯識学派における入無相方便相の思想」(『印度学仏教学研究』二二―二)

Ⅵ 無相唯識と有相唯識

沖　和史

はじめに

知覚と形象　後期中観派（瑜伽行中観派 Yogācāra-Madhyamika）は、既存の仏教諸学説を批判し、おのおのの優劣を決定して順位をつけてゆく方法をとり、それに対応した修習の位階をたてた。シャーンタラクシタ（Śāntarakṣita 寂護、八世紀）は、『中観荘厳論』（*Madhyamakālaṅkāra*）において、説一切有部（Sarvāstivādin）・経量部（Sautrāntika）・有相唯識派（Sākāravijñānavādin）・無相唯識派（Nirākāravijñānavādin）の説を順次批判している。かれの批判は、二分した唯識説、つまり、本章の主題である「無相唯識」・「有相唯識」にたいするおそらくは最初の首尾一貫した批判であることが注目に価する。すなわち、かれは両派の知覚理論に焦点をしぼり、認識の事実を整合的に説きあかす理論はありえないことを示すことにより、両派を批判しているのである。かれにとっては、心にあらわれるカタチ（ākāra 相）[1]とは、あたかも外部世界の対象のように顕われている「青・黄など」のカタチ――唯識派の術語で言えば「所取相」（grāhyākāra）にあたる――にほかならず、それ以外の形象は問題となってはいない。[2]

このことは、形象をめぐる唯識両派の議論の性格を見てゆく上で一つの視点を提供する。第三節（三・一、三・二・N）で述べるように、形象が感覚されているままのもの（「青など」の形象 nīlādyākāra と表現される）なのか、あるいは主・客の形象（「所取能取」の形象 grāhyagrāhakākāra）としてまとめられるものなのかという問題は、両派の「形象」に対する理解の差としてあらわれるからである。

しかしながら、後期唯識思想において明らかになるこのような差異――有相唯識派が、「形象」をあくまでも判断

の交わることのない直観の領域中に顕われる青などのカタチであるとし、無相唯識派が、主観・客観として顕われるカタチであるとしていること――が、唯識思想史上当初から意識されていたわけではない。むしろ、あらゆる認識が「二取」すなわち「所取・能取」として顕われることは、唯識派の根本的命題とも言えるものであった。唯識説は、通常われわれが行なっている世界解釈、つまり「自己が外部世界の対象を知る」という考えを否定し、「自己」も「外部世界の対象」も心の顕われにほかならないと説く。そのかぎりにおいて、「自己」として措定される認識主体も、「外部の対象」として措定される認識対象も、ともに心の顕われにほかならず、それが「能取相」・「所取相」ということばで表現されたのであった。もしも、この二種の形象がたんに構想されたもので非実在であるとすれば、実在するものは、それら両者を顕わし出す心自体のみとなり、それら両者に実在性があるとすれば、主観として顕われる心・客観として顕われる心などと、心がその顕われに応じて種々のカタチをとることになる。したがって、いわゆるスティラマティ（Sthiramati 安慧、六世紀）の無相唯識説とダルマパーラ（Dharmapāla 護法、六世紀）の有相唯識説の論点は、「二取」の形象が実在するか否かにあったのである（第三節三・二参照）。

仏教論理学派と有形象知識論　しかし一方で、認識のあり方にたいする考察が別の角度から行なわれていた。ディグナーガ（Dignāga 陳那、五―六世紀）に始まりダルマキールティ（Dharmakīrti 法称、七世紀）によって大成された認識理論の整備がそれである。この動きは論理学の改革と結びついているため、かれらの学流は近代の学者により「仏教論理学派」と呼ばれることもある。かれらは経量部の立場に立って、外部世界の存在を前提とする日常的な認識のあり方を主として考察し、いったん最高の真実が主題となった場合には、外界実在論を否定して唯識派の立場に立つが、この両方の立場には一貫した理論がある。それは有形象知識論（sākārajñānavāda）である。[3] 認識論的視点から仏

教諸学派を批判してゆくシャーンタラクシタの方法はこの学派に負うていると考えてよいであろう。ダルマキールティの学説では、つぎのような方向が見てとれるからである。

(一)無形象知識論（nirākāra-, anakāra-jñānavāda）に立つ外界実在論批判、とくに正理学派（Naiyāyika）・勝論学派（Vaiśeṣika）・説一切有部の学説批判[4]

(二)有形象知識論に立つ外界実在論、すなわち経量部の学説批判[5]

(三)有形象知識論に立つ唯心論の承認[6]

この三つの認識理論はいずれも「対象（たとえば「青」）を認識する」という現象を説明するものである。このうち、「有形象知識論に立つ唯心論」が、シャーンタラクシタによって批判される有相唯識説と無相唯識説にあたる。したがって、かれの批判の対象となる形象が「青など」のカタチであることは方法として首尾一貫している。

さらに、上述のような有形象知識論の明確化と並び後代に影響を与えた理論は、感覚（pratyakṣa 現量）と判断（kalpanā, vikalpa 分別）との峻別である。「感覚は判断を離れたものである」（pratyakṣaṁ kalpanāpoḍham）[7]という規定は、対象認識にさいして本質的に異なる二とおりの認識方法があることを意味する。この学派においては、正しい認識（pramāṇa 量）は、感覚および合理的判断たる推理（anumāna 比量）の二種に限定され、その二種の正しい認識のうちで、対象のありのままの姿（svalakṣana 自相）をとらえるのが感覚であるとされる[8]。この理論においては、対象は外部世界の実在であるが、有形象知識論を前提とすれば、対象のありのままの姿は、実は感覚領域中に顕われる対象像――判断を交えない直観像――にほかならない。このような「与えられた直観像」が動かしがたい認識の事実であるとすれば、唯識派もまず、直観像に関する理論から吟味しなければならない。本質的には、認識は顕われている形象のみであるのか、あるいは、認識作用そのものであるのかが、唯識派の中で問題となっている時代に、シャーン

タラクシタは「唯識思想（有形象知識論に立つ唯心論）に従えば、顕われた形象と認識作用それ自体は同一であるはずだ」との設定をして、両派を批判したものと考えられる。かれ以降の唯識派は、認識の本質は何かという問にたいして、かれの批判に耐えうる理論を提出しなければならなかった。後期唯識派においては、あらゆる認識の本質が自己認識（svasaṃvedana 自証、第三節三・三）であることについては見解が一致するが、その定義については見解が一致することはなかった。すなわち、自己認識は純粋な認識作用のみであって、個々の認識が帯びる形象は非実在であるとする説（無相唯識説）と、自己認識とは顕われている形象以外にはなく、認識作用とその形象とを分けることは事実に反するとする説（有相唯識説）とに大別されるのである。前述したスティラマティとダルマパーラの見解は、仏教論理学派の認識論を経たあとではそのまま後期唯識派に受け継がれることはなかったが、認識の作用と内容つまり認識そのものとその形象とを分けるスティラマティの思惟方法は後期無相唯識派に受け継がれ、執着の有無によって迷いの知と悟りの知とを分けるダルマパーラの思惟方法は後期有相唯識派に受け継がれている。後期唯識派は、認識論的反省の上に立ち、究極的な認識の事実――それは悟りの知のあり方に重ねあわせることができる――は何かを論じたと考えることができよう。

一　「唯識」の認識論的側面

インド哲学において、知覚理論は大別して二つの流れにまとめられる。一つは「無形象知識論」と呼ばれ、他は「有形象知識論」と呼ばれる。前者は、われわれに知られる形象は外部世界に属するのであるから、それを映し出す

知識（知覚作用）は形象をもたない、と説く理論であり、後者は、外部世界の実在は、それが知識に与えた知覚像との類似性により知覚される、と説く理論である。(9)

無形象知識論の特色　無形象知識論の特色はつぎの三点である。

一・一　知覚過程において実在は一時に多くの機能をもつことができず、ただ一つの機能をもつのみである。

一・二　知識は必ずそれ以外のものを対象とする。

一・三　知識と対象との間には一対一対応がある。

ここで言う「実在」とは、それ自身固有の本性をもつ存在を示し、他のものが代って行なうことができない機能をもつもののことである。知覚過程としては、勝論学派においては、一般にアートマン（atman）・意（manas）・感覚器官（indriya）・外部世界の実在（artha）が接触して知を生じるとされ、説一切有部においては、感覚器官と対象との接触（sparśa 触）（一説では知覚機能をもつ知識と対象との接触）により知覚が生じるとされる。これら各実在は各瞬間にただ一つの機能をもつのであるから、直接の作用（接触）はおのおの一つずつの実在間にのみ認められ、同時に多くのものが対象となることも、同時に多くの知識が並存することも許されない。無形象知識論では、各瞬間にはただ一つの認識のみが認められるのである。また知識の機能は「照らし出す」作用とされ、照らし出される性質は対象の特性と考えられる。したがって、ある特定の知覚が生じることは、ある瞬間に、ある特定の本性（と属性など）をもつ対象が、その対象にふさわしい受容能力をもつ感覚器官と直接に作用することにより、その対象を照らし出す知識が生じることなのである。このようにして、主観と客観とは各自が固有の機能をもつ独立した実在であり、かつその間に一対一対応があるとされる。物質的存在の知覚が問題となる場合、勝論派は、合成した実体（avayavin）――部分

が分かちがたく結びついた一個の全体――と感覚器官が一対一対応すると説き、説一切有部は、集合としての物体――これは仮象とされる――の構成原素である極微（paramāṇu）との一対一対応を説くこととなる。[10]

有形象知識論の特色　これにたいし、有形象知識論の特色はつぎの点である。

一・四　知識はそれ自身を知覚（自己認識）する。あるいは、知覚像が顕われることが知覚することと同義である。

一・五　したがって、知識はそのときどきでカタチを変える。

一・六　対象と知識との一対一対応はない。

無形象知識論とのもっとも重要な対立点は、知られるものは「知られる」という性質があるかぎり知識としての特色をもたねばならないとする点である。物質的なものは直接には知られないという信念がその根底にある、と言い直してもよい。[11] たとえば、有形象知識論を採用する経量部は、視覚の対象として色彩の極微の集合体を認めるが、形態の極微は認めない。それにたいし説一切有部は色彩の極微と並び形態の極微も認める。[12] この相違は、説一切有部が、究極的には集合した極微の一々にまで知識との対応関係を考えねばわれわれの視野に映る仮象としての物体を説明しえなかったのにたいし、経量部は色彩の布置としての知覚像の存在を前提として、それに類似する極微の集合体を物質として提示すればよかった、という両派の認識理論の相違を示唆する。さらに、無形象知識論の立場をとって、知られる性質を外部の存在に付与するかぎり、知識と知られる性質との対応が要請されるが、有形象知識論の立場をとり、われわれが知るものは知覚像であるとすれば厳密な対応理論は無意味である。理由はつぎのとおりである。第一に、われわれのあらゆる経験は実は知覚像なのであり、それを超えて物質そのものを知ることは不可能である。通常われわれが「物体」と考えているものは知覚像の集合であり、真の物質的存在ではない。第二に、知覚像に類似した

物質的存在は、厳密に知覚像と同一である必要はないし、また同一性も立証されない。経量部の理論を受け継いだ仏教論理学派は、外部世界の実在が対象であるための二条件を、(一)その実在の形象に類似した知覚像を知識内に投げ入れること、(二)知識が生じる原因であること、としている。[13] 第一の条件は、特定の行動の対象が特定の知覚像の指示に従って間違いなく獲得されるための条件と考えられる。たとえば、水の知覚像が現われていても、同様の物質である水そのものが得られなければ「水」の知覚像としての役割を果たさない。たとえば、飲んで渇きをいやすための指針とはならないのである。けれども、渇きがいえるという経験もまた知覚像の集合であるから、類似性は、特定の知覚像が特定の時と場所に現われるための特定の原因を指定する意味しかもちえず、第二の条件に吸収される。すなわち、外部世界の物質は、特定の知覚像がわれわれの意志に関わりなく特定の時間空間中に現われる原因となりさえすればよい。外部世界の対象は行動の対象であるが、直接に経験されないのであるから、推理により原因として要請されるものなのである。[14]

外部世界と実在　さらに、当然の帰結として、「内部世界」と「外部世界」の範囲について、無形象知識論と有形象知識論との間に理解の相違がある。無形象知識論では感覚器官を境として内外が分けられる。したがって内部世界に属する知識の作用（映し出す働き）と外部世界に属する物質的なもの（映し出される対象）とは、感覚器官を介して対応することになるし、主観と客観とは介在する感覚器官により峻別される。これにたいし有形象知識論では、知覚されるかぎりのものは心の顕われである。したがって、内部世界はわれわれが知覚する全領域あるいは知覚像の集合の世界であり、外部世界は、いわば内部世界の背後にあって、直接知覚されぬが、内部世界を支えている「物質」の領域となる。感覚器官は内外に介在する器官としては意味を失ない、知覚像の集合をさらに細分した小集合（視覚像の集

合など）が発生する原因として位置づけられる。われわれが通常外部世界の物質として扱うものは、知覚像の無限集合であるということになる。

唯識派も有形象知識論を採用するが、各種の極微論により存在が主張される物質の領域に関しては、『唯識二十論』（*Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ*）以来の方法により否定する。[15] したがって、経量部においては推理によって要請される外部世界はその必要がないものとして斥けられ、特定の知覚像が顕われる原因は無限に連続する心の流れ（saṃtāna）の中に求められる。たしかに、われわれの日常経験を説明するためには、外部世界の存在を前提としたほうが簡単ではあるが、このような客観的存在を立証することは容易ではない。インド実在論は、客観性を保証するものとして、それ自身の固有の本質をいかなる場合にも失なわない基本単位「極微」の理論を構成し、変化する「見え」の世界は「本質的存在」の合成体または集合であるとした。極微そのものは「見え」の世界に入ってこない。したがって、外部世界を「見え」と「本質」との重ねあわされた二重構造であると立証する手段は類推または推論以外にはない。そして、この類推・推論の否定が極微論批判の骨子となっている。

また、仏教論理学派によれば、物質の領域が要請されるのは実用的見地からである。換言すれば、物質の領域を前提とすれば、その効用・操作などを問題とすることができる。事実、仏教論理学派の「実在」の定義は「効用を果たす能力をもつもの」（arthakriyākārin, arthakriyāsamartha）となっているし、行動の目標とされているのである。[16] 物質の利用（実用性）の観点に立てば、外部世界の探究は意味をもつが、唯識派はそういった観点を欲望の体系・虚構の体系として否定する立場に立つ。そしてかれらの立場にもっとも適合する認識理論が有形象知識論であったことは言をまたない。知覚像の無限集合のみがわれわれに与えられた経験的事実であり、それ以外の世界はたんに構想された概念の体系――ある目的にあわせて作りあげられた世界観――にすぎないとする唯識派の立場が、この認識理論によ

り保証されるからである。

二　無相唯識派と有相唯識派

前節で述べたように、基本的にはすべての唯識派は有形象知識論をとる。かれらにとっては、知覚像の無限の集合が所与のすべてであり、また、われわれの全経験は有形象知識論で言う「内部世界」なのである。「唯識」(vijñapti-mātra) とは以上のことを示している。ただし「唯識」の意味内容の細部にわたってすべての唯識派の意見が一致していたわけではない。われわれに与えられている知覚像の無限集合の性格について意見の相違があった。無相唯識派は、その集合は主観—客観（能取—所取）の二元的対立を基礎的構造としているので、あるいは、主観の形象として顕われるか客観の形象として顕われるかであるから、究極的には非実在であり、虚偽なものであると主張し、有相唯識派は、その集合は、われわれの構想作用が関与しえず、それゆえ分析されることがありえない「直観」であるから、決して否定しえぬものであり実在すると主張する。ここではまず、歴史上両派の対立が跡づけられる、無相唯識派のラトナーカラシャーンティ (Ratnākaraśānti 一一世紀) と有相唯識派のジュニャーナシュリーミトラ (Jñānaśrīmitra 一一世紀)、ラトナキールティ (Ratnakīrti 一一世紀) の議論を概観しておこう。細部の問題は第三節で扱う。

無相唯識派　ラトナーカラシャーンティは『般若波羅蜜多論』(*Prajñāpāramitopadeśa*) においてかれの無相唯識論を述べている。[17] 要点はつぎのとおりである。

二・N・一　知覚像は虚妄分別（abhūtaparikalpa）の内容であり、したがって依他起性（paratantrasvabhāva）の領域で扱われる。

二・N・二　知覚像が顕われているという事実は「形象」と「心の輝き」（prakāśa）との結合にほかならないが、そのうちで形象はすべて虚偽なもの（alīka）であり、真なるもの（satya）はたんなる心の輝きだけである。「知覚像（形象）は認識の内容であり、それを顕わし出す作用または基体としての心の輝きと峻別される点が注目される。ただし、知覚像と心の輝きとの関係は主観客観関係ではない。ラトナーカラシャーンティは、主観・客観を知覚像として扱い（grāhya-grāhaka-ākāra）、その知覚像を内部世界と外部世界とにふり分けるのはことばにもとづく構想作用であるとしているからである。したがって心の輝きそのものは無内容な直観であるが、そのときどきに種々の知覚像と結びついてそれらを顕わし出す認識作用またはそれらの基盤として位置づけられる。」

二・N・三　知覚像が非存在（asat）でありかつ虚偽である理由の主なものはつぎの三点である。

二・N・三・一　知覚像は「一」でも「多」でもない。

二・N・三・二　知覚像は、無限の過去から蓄積された潜在印象（vāsanā 習気）によって攪乱された心から生じる。

二・N・三・三　知覚像はそれに続いて生じる認識により偽なるものとして否定（拒斥 badhā）されることがある。

二・N・三・一はシャーンタラクシタが『中観荘厳論』の主題とした内容と酷似している。ラトナーカラシャーンティが、知覚像の実在性・真実性を否定するにあたり借用したのであろう。「単一性」（ekatva）・「複数性」（anekatva, nānātva）は自立的存在に要求される性質として提出され、このどちらでもないことが、夢や鏡像のような非実在の証明となる。したがって、非実在にもかかわらず顕われていることが、知覚像が虚偽であることの根拠となる。無相

唯識論は、知覚像が非実在でありかつ虚偽であるとする理論である。二・N・三・二は知覚像顕現の原因に関わるものであって、外部世界を原因として要請する必要性を認めない根拠でもある。ラトナーカラシャーンティは、迷いの世界の原因である潜在印象にもとづくものであるから知覚像も迷いの世界に属し、したがって真実のものではない、と主張している。ここでは迷悟という宗教的視点が加わっている。二・N・三・三は、誤知があることにより、知覚像は虚偽であるとの結論を導き出すものである。たとえば、光るものを見て「銀」の知覚像を得て、走り寄ってみると実は貝殻であるとわかった場合、貝殻の知覚像が銀の知覚像を「拒斥する」のであるが、ある知覚像が拒斥されうるかぎり知覚像一般の真実性を主張することはできない。したがって絶対に拒斥されることのない心の輝きのみが真であるとの結論が得られる。

有相唯識派　ラトナーカラシャーンティの以上の無相唯識説を、ジュニャーナシュリーミトラとラトナキールティは、おのおの『有相唯識論』(*Sākārasiddhiśāstra*)[18]および『多様不二論』(*Citrādvaitaprakāśavāda*)[19]において批判し、有相唯識論を主張している。その特徴はつぎのとおりである。

二・S・一　直観像と観念とを峻別する。〔経験的事実の領域においては、直観像から観念がひき続いて生じるという二重構造が説かれている。直観像と観念との峻別は、仏教論理学派が感覚の内容である自相（svalakṣaṇa）と判断の内容である共相（sāmānyalakṣaṇa）とを峻別する点に由来する。直観像が真であり観念が錯誤であるとされるので、有相唯識論は、直観像が真実のものであるとする理論であることがわかる。〕

二・S・二　直観像が顕われていることが直観そのものであるとし、作用と形象との区別を認めない。ゆえに、主観・客観は直観像にはない。

二・S・三　ラトナーカラシャーンティが提出した、知覚像が虚偽である理由は、つぎのように否定される。

二・S・三・一　直観像は判断が及ばぬ領域にあり、表現しえないものであるが、あえて表現すれば、多様（複合的）でありかつ不二である（citrādvaita）。

二・S・三・二　潜在印象は観念が生じる原因である。

二・S・三・三　直観像は拒斥されえない。

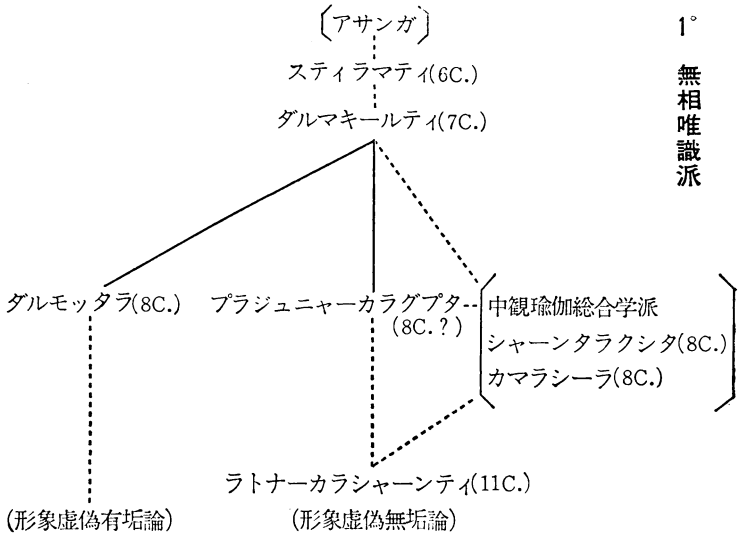
要するに、ラトナーカラシャーンティが挙げる三つの理由は直観像に向けられるべきものではなく、観念に向けられるべきものとされている。

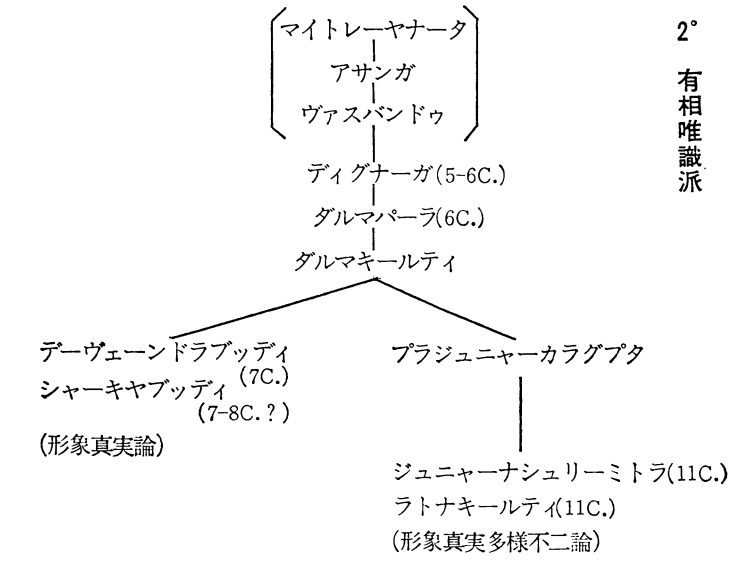
以上の対論が無相唯識派と有相唯識派との基本的対立を反映しているかどうかは、資料が不足しているので断言できない。現在明らかになっているかぎりでは、この対論が唯一の一次的資料であり、かれらの在世年代と考えられる十一世紀以前に、確定した学派としてこの二派が存在した確証もない。ただ、八世紀中葉の学者シャーンタラクシタの『中観荘厳論』で、有相唯識論と無相唯識論が批判されていることは前述したとおりである。したがって、この時代にはすでにある程度明確な理論上の対立があったと推測される。このようなわけで、両派の系譜を確定的なものとして描き出すことは困難であるから、ここではまずジュニャーナシュリーミトラが述べる有相唯識派の系譜を挙げ、次いでその他の説を紹介しよう。

両派の系譜　有相唯識派の系譜（ジュニャーナシュリーミトラによる）[20] ＝ マイトレーヤナータ（Maitreyanātha 弥勒）――アサンガ（Asaṅga 無著）――ヴァスバンドゥ（Vasubandhu 世親）――ディグナーガ――ダルマキールティ――プラジュニャーカラグプタ（Prajñākaragupta）

このうち、とくに有相唯識派として名が挙げられているのは、ダルマキールティとプラジュニャーカラグプタである。しかし、前者は無相唯識家と目されたこともあったらしいため、ジュニャーナシュリーミトラは、有相唯識論が鮮明になったのはプラジュニャーカラグプタの功績であるとしている。[21] したがって、有相唯識派の一系譜は、ダルマキールティ――プラジュニャーカラグプタ――ジュニャーナシュリーミトラ――ラトナキールティとなり、ダルマキールティは無相唯識派の系譜にも含められることとなる。

覚賢（Bodhibhadra 一〇―一一世紀）は、無相家はアサンガ等、有相家はディグナーガ等と述べる。[22] これはチベット撰述文献にも引用され、[23] アサンガを始祖とする聖典追従派とディグナーガとダルマキールティに従う論理追従派とを分類する一応の根拠となっているようである。しかし、チベット撰述文献によれば、ダルマキールティの『量評釈』(*Pramāṇavārttika*) の立場をめぐって意見の対立が起こり、聖典追従派・論理追従派のおのおのに「形象虚偽論」と「形象真実論」とがあったとされる。「形象虚偽論」とは、「普通人の心の流れにおいては、自己認識という知覚を除けば、無明によって損われない知覚は存在しないから、青などのような拡がりのあるものとして顕現する場合、錯誤した知の影響下にある」という説である。ラトナーカラシャーンティは「心の輝き」とは自己認識であるとしているので、[24] この理論は、二・N・一、二・N・二、二・N・三・二に対応する。一方、「形象真実論」とは、「知覚において(a)主観・客観が分離して顕現する場合、(b)青などの外部世界の対象として顕現する場合、(c)名称と言語の基体として自相によって顕現する場合には、無明の影響下にあるが、(d)青などのような拡がりのある形象として顕われる場合には無明の影響はいささかもない」という説である。この説は、(a)―(c)の叙述を直観像が観念と並存する場合を述べたもの（あるいは、実在論的解釈によって汚染されて顕現する場合を述べたもの）と解釈すれば、二・S・一、二・S・二、二・S・三・二に対応する。さらに、「形象虚偽論」は「有垢論」・「無垢論」に二分され、人物はおのおの


〔アサンガ〕
スティラマティ(6C.)
ダルマキールティ(7C.)
1°
無相唯識派
ダルモッタラ(8C.)
プラジュニャーカラグプタ
(8C.?)
中観瑜伽総合学派
シャーンタラクシタ(8C.)
カマラシーラ(8C.)
ラトナーカラシャーンティ(11C.)
(形象虚偽有垢論)
(形象虚偽無垢論)


マイトレーヤナータ
アサンガ
ヴァスバンドゥ
2°
有相唯識派
ディグナーガ(5-6C.)
ダルマパーラ(6C.)
ダルマキールティ
デーヴェーンドラブッディ
(7C.)
シャーキヤブッディ
(7-8C.?)
(形象真実論)
プラジュニャーカラグプタ
ジュニャーナシュリーミトラ(11C.)
ラトナキールティ(11C.)
(形象真実多様不二論)

ダルモッタラ（Dharmottara 八世紀）とプラジュニャーカラグプタがあてられている。ラトナーカラシャーンティの名前はあがっていないが、かれは無垢論者と見られる。「形象真実論」を主張した人物はデーヴェーンドラブッディ（Devendrabuddhi 七世紀）およびシャーキャブッディ（Śākyabuddhi 七―八世紀?）とされ、この理論はさらに三分される。その中に「多様不二論」があり（ジュニャーナシュリーミトラが述べるところでは、この説はプラジュニャーカラグプタに帰せられるべきではあるが）、ジュニャーナシュリーミトラとラトナキールティは、二・S・三・一にもとづき、この理論の保持者とされるのが妥当しよう。プラジュニャーカラグプタが形象虚偽無垢論者であるとの伝承は『有相唯識論』の叙述と矛盾するが、かれが「多様不二論」の実質的創始者である点を重視すれば有相唯識論者と見なされ、「多様不二論」を日常経験のみに関わる理論とすれば、形象虚偽無垢論者とも見なされたのであろう。かれは「自己認識のみが真実在である」とも言うからである。[25] なお、二・N・三・一はダルマキールティ――シャーンタラクシタという系譜をたどることができる。[26] さらに、『中観荘厳論』第三三偈の註では、経量部の「多様不二論」が例示的表現として認められている。[27] あるいは、シャーンタラクシタはプラジュニャーカラグプタを知っていて、かれの多様不二論を世俗の立場で認めたのかもしれない（もちろん、二人の関係は逆の場合も考えられるが）。もしこの仮定が正しければ、無相唯識派の立場から、ダルマキールティ――プラジュニャーカラグプタ――シャーンタラクシタの思想的つながりが想定できる。以上を表にまとめると前ページのようになる。

三　無相唯識説と有相唯識説

前節で述べたように、後期唯識派において無相派と有相派との対立が形成されたのは、シャーンタラクシタの時代以降と考えられる。したがって、本節では十一世紀における両派の対立点を中心に両派の思想を見てゆくことにし、必要に応じてその系統をさかのぼってゆくことにしたい。

三・一 「形象」の場

三・一・N 無相唯識説——第二節で引用した「形象虚偽論」によれば、形象の場は自己認識以外のあらゆる知覚の領域であり、普通人の心の流れと規定されている。伝統的用語を用いれば「転識」(pravṛttivijñāna) の領域となろう。ラトナーカラシャーンティは同じ問題を三性説にもとづいて論じている（二・N・一）。三性説の認識理論としての面はつぎのように考えられる。

われわれの知覚は、有形象知識論でいう内部世界に知覚像が顕われていることにほかならない。あらゆる認識は主観客観関係を基礎としている。したがって、「客観・主観の形象 (grāhyagrāhakākāra)」をとって顕われる虚妄分別（錯誤した判断）がわれわれの知覚の実際のあり方であり、それは因果関係に従って生じるから依他起性である。しかしながら、われわれはこの事実を誤解し、無形象知識論に代表される二元論的世界解釈を行なっている。すなわち、外部世界が客観、内部世界が主観であると構想（遍計）している。この構想された世界は、ただ理論・解釈または特定の世界観によって存在すると想定されるのみであるから、遍計所執性 (parikalpitasvabhāva) である。虚妄分別中に顕われている主・客の形象が虚偽なるものとして否定されれば、それらを根拠とする二元論的解釈もなくなり、したがって完全な真実の世界が現出する。このような主・客の形象を欠いた知が円成実性 (pariniṣpannasvabhāva) である。[28]

三・一・S　有相唯識説――無相唯識説では、以上のように三性説との関連が注目されるが、後期有相唯識説と三性説との関連はまだよくわかっていない。今後の課題のひとつである。第二節で紹介した「形象真実論」では、形象の場は知覚領域全般であり、自己認識を特別に分けていない。第二節での解釈が正しければ、その領域における真実の形象は、(a)－(c)のように限定された意味を付与された顕われではなく、無限定の顕われであることになろう。

ラトナキールティは、認識の対象を直観の対象（grāhya）と判断の対象（adhyavaseya）とに分け、前者が現に顕わし出されている直観像、後者が、知覚されなくとも行動の対象となるものであるとする。[29] したがって、形象の場は各瞬間ごとに新たになる直観（自己認識）の領域に限られる。（直観像と観念の性格の相違は、三・四、三・五で述べる。）ジュニャーナシュリーミトラも形象に関する議論を直観（sākṣātkaraṇa）の領域で扱う。[30] 直観の領域に判断は関われないとする主張はディグナーガ以来のものである。[31]

以上、まず「形象」が顕われる場について、無相派と有相派との間にすでに意見の相違があることが判明した。ただし、直観の領域はやはり「転識」の領域と考えることもできる。両派でそれの定義が異なるとも考えられるからである。この点に関し、『智心髄集』に興味深い報告が見られるので紹介しよう。この著作によれば、有相家は「形象」が依他起であると語り六識説または一識説をとるが、無相家は「形象」は遍計所執であると説いて、八識または一識説をとる。また、おのおのの典拠は順次に『観所縁論』第六偈、『摂大乗論』「増上慧学分」第九となっている。山口益博士の説明によれば、有相家における「形象」は、外部世界の対象であるかのごとくに顕現する内部世界のカタチ、すなわち「客観の形象」（grāhyākāra）であり、無相家における「形象」は、「主観・客観の形象」として顕現した、本質的には非存在のカタチである。[32] おそらく無相派と有相派はともに、依他起性を形象の場としながら、構想作用が及ぶ範囲に関して異なった解釈をし、その結果、形象が遍計所執性であるか依他起性であるかの意見の相違が両派に

生じた、と考えることができよう。

このことは後期有相唯識派の文献中では跡づけることができていないが、中期唯識派の文献ではある程度跡づけられる。玄奘による『成唯識論』中の、いわゆるスティラマティとダルマパーラの論争の中で見ることができるのである。しかし、この論争の中では、形象そのものが問題とされる面が強いので、次項でとり上げることにする。

三・二　形象の性格およびその原因――『成唯識論』の所述との対比（一）

三・二・N　スティラマティの見解はつぎのようにまとめられる。(33)

三・二・N・一　構想作用の主体（能遍計）は煩悩を有する凡人のあらゆる認識・心作用（八識及諸心所）である。これらはすべて虚妄分別であり、主・客に似た形象をとって顕われるからである。

三・二・N・二　あらゆる認識・心作用は、おのおの本質としては唯一であるが、無限の過去から続く潜在印象の影響によって、主・客の形象に似て顕われる。

三・二・N・三　この主・客の形象は遍計所執であるが、この二者の基体である構想作用そのもの〔つまり虚妄分別〕は因果関係に従って生ずるから依他起性である。

前節の無相唯識説と比較すれば、三・二・N・一と二・N・一、三・二・N・二と二・N・三・二、三・二・N・三と二・N・二がおのおの対応している。ただし、スティラマティにおいては、主・客の形象は、われわれが存在すると思い込んでいる内部世界のもの・外部世界のものなどを指す。(34) ラトナーカラシャーンティにおいては、この主・客の形象が顕われる過程がさらに細かく規定され、真でありかつ実在する「心の輝き」（純粋な認識作用そのもの）と虚偽でありかつ非実在の「主・客の形象」（そのときどきで形をかえる認識の内容）の結合（以上の心の構造が依他起性）と、

「主・客の形象」の二元論への投影（この心の過程が遍計所執性）とに分けられている。いわば認識の基本的事実として「結合」があり、それがただちに二元論的に構想される過程と重なるということであろう。主・客の形象と、構想された内部世界・外部世界とは、非実在でありかつ虚偽であるという性格が共通しており、認識論的観点からは、主観・客観が知覚像として扱われるか実在論的に扱われるかの相違があるだけである。このことは、無相唯識説においては、最終的には有形象知識論も錯誤した認識のみを解明する認識理論として否定されることを意味する。修行論としての意味[35]はここでは省略する。

さらにもう一点、説明を加えておかねばならないことがある。三・二・N・二の「あらゆる認識・心作用はおのおの本質としては唯一であるが」（「三界心心所……雖各体一」）という句は、ただちにスティラマティ自身の説とは言いがたいが、すでに玄奘の時代には、スティラマティが自己認識（自証分）のみを認める立場をとるとの説があったのかもしれない。[36] ラトナーカラシャーンティは、「心の輝き」とは自己認識であり、「まったく汚れなく無辺際な虚空のごとく」[37]であると述べている。したがって、両者の見解は基本的には一致すると見てよい。

以上、ラトナーカラシャーンティ系の無相唯識派における形象に関する見解を検討した。その最大の特徴は、形象は必ず「主・客の形象」として顕われるという点にある。形象は、基本的には主観的契機と客観的契機とに二分されるとしているのである。これは、たとえば机を見た場合、「机」の知覚像は必ず「見られた形象」などとして、すなわち、見る作用の対象領域中にあらわれるものとしてとらえられる、という見解であろう。（厳密に言えば、説一切有部が「青などの極微の集合」を実際の対象と規定するごとく、「青などの形象」と表現される知覚像は、色・音などであるから、この例では「褐色の集合」などとしたほうがよいが、今は便宜上「机」とした。）このように、無相派にとっては、形象は主・客の構造をもつ。この構造があるかぎり、形象はさまざまな関係を導き出す根拠となり、

物と心の二元論的世界像の原型となる。この意味では、形象こそが認識が常に誤まる原因なのであり、形象をその内容とする認識はすべて錯乱している。形象のない認識が、何らの限定も受けない真実の知である。

三・二・S　有相唯識説――まずダルマパーラの見解を紹介しよう。(33)

三・二・S・一　構想作用の主体は意識（manovijñāna）および自我意識（manas 意）である。概念的思惟の主体はこの両者に限られるからである。すなわち、

三・二・S・一・一　意識が「もの（法）」に執著し、自我意識が「自我（我）」に執著する。

三・二・S・一・二　我・法にたいする執著は、必ず真理にたいする無知（無明）とともにある。もし、すべての認識・心作用が構想作用の主体だとすれば、「空」を知る智慧に至る過程がなくなってしまう。

三・二・S・一・三　煩悩のある心は真理を直証できないから、凡人のあらゆる認識・心作用が虚妄分別と名づけられるのであって、たとえ主・客の形象に似て顕われるといっても、すべてが構想作用の主体となるわけではない。

三・二・S・一・四　もし凡人のあらゆる認識・心作用は構想作用の主体であるとすれば、後得清浄世間智が執著のある迷いの知となる。もし、それに実際の認識作用はないとすれば、それは知ではないことになる。

三・二・S・二　構想される対象（所遍計）は依他起性である。

三・二・S・三　あらゆる認識・心作用は、潜在印象により主・客の形象になるが、その形象は因果関係に従って生じるから依他起性である。

三・二・S・四　依他起性たる主・客の形象にもとづいて「存在する」「非存在である」「同一である」「異なる」な

どと固執するのを構想（遍計）というが、このよう〔に関係づけられた〕主・客を遍計所執性と名づける。

三・二・S・五　もし主・客の形象が遍計所執性であれば、つぎのような誤謬がある。

三・二・S・五・一　後得智の主・客の形象も遍計所執性となり、凡人の認識と異ならなくなる。

三・二・S・五・二　主・客の形象は非存在なので、認識の対象でなくなる。

三・二・S・五・三　主・客の形象が非存在であれば、因果関係に従わないので潜勢力を残さない。したがって未来に生じる認識には主・客の形象はなくなってしまう。

三・二・S・五・四　諸潜在印象は客観の形象の中に摂せられるが、非存在であれば認識をひきおこす原因とならない。

三・二・S・五・五　主・客の形象とその基体である認識そのもの（自己認識）とは原因が同じであるから、認識それ自体も遍計所執性となる。

三・二・S・六　したがって、悟りの知であれ迷いの知であれ、あらゆる認識や心作用の自体・主観の形象・客観の形象は依他起性である。

ジュニャーナシュリーミトラおよびラトナキールティの有相唯識説と対比すると、かなりの相違が認められる。三・二・S・四はむしろラトナーカラシャーンティの思想に類似する（二・N・二および三・二・N参照）。有相派の二人も、主・客の形象が実在することは認めないので、ダルマパーラの三分説（三・二・S・一・三、三・二・S・三、三・二・S・五）とは異なる。また、ダルマパーラによれば、構想作用の主体は意識と自我意識に限られる（三・二・S・一）ので、前五識およびアーラヤ識は構想作用の主体ではなく、この点に限れば直観と判断とを分ける後期有相唯識

説に近いが、後期有相唯識説では、感覚は六つの領域（視覚・聴覚・嗅覚・味覚・触覚・内部感覚）にわたる。以上のごとく、後期有相唯識派にとっては基本的と見られる見解（二・S・一、二・S・二）も、そのままではダルマパーラの説に跡づけられない。したがって今は有相唯識説における形象の性格規定を保留して、他の項目を紹介したのち再びとり上げることにしたい。

三・三　自己認識（svasamvedana 自証）

自己認識の理論は、基本的には有形象知識論と変りがない。有形象知識論では、形象は物質的なものではなくこころにほかならないのだが、そういった形象があることが知覚されていることと同義である。この知覚のあり方を「こころがこころ自身を知る」と言い換えれば、そのまま自己認識の理論となる。[38] したがって、すべての唯識派はこの理論を認めなければならないはずであるが、実際に唯識派の理論として提唱したのはディグナーガのようである。[39] ディグナーガおよびダルマキールティの自己認識の理論を経た後期唯識説は、この理論を避けて通ることはできなかったようで、無相派は自己認識を純粋な認識作用のみと解し、有相派は形象が顕われることと解したのである。形象が顕われるという現象の本質は「顕われる」という作用であるとすれば、前者の立場が採られることになり、本質が各瞬間に顕われた形象であるとすれば、後者の立場が採用されることになる。あるいは、認識の作用と内容つまり形象を顕わし出す機能と形象とはまったく異なり、作用のみが常に真であると前者が考えるのにたいし、認識の作用と内容は同一のもの、つまり形象とは常に「現に顕われている形象」であって、認識があることは形象があるということにほかならないと後者が主張する、と言い換えてもよい（二・N・二、二・S・二および三・二・N 参照）。[補註]

ディグナーガは『観所縁論』において、「顕われている形象」を「知覚領域に外部世界の対象であるかのように顕

われる知覚像（すなわち客観の形象）」という。ここでは、主観の形象は問題となっていない。すなわち、知覚と客観の形象とは同一のものであり、先行する知覚領域の形象が、後続する客観の形象の知覚を生み出すと説明されている。[40] したがって、自己認識とは基本的には、客観の形象が顕われている、すなわち存在する、という知覚のあり方を示すものにほかならない。このように、自己認識は認識領域内に何らかの形象が顕われているという事実を説明するものである。ところで、「こころがこころ自身を知る」のは、知覚にかぎらずあらゆる認識に共通しているから、判断も例外ではない。したがって、判断も各瞬間に自己認識しているのであるから、そのかぎりにおいて、それ自身を直観しているのである。この自己認識を論理的に分析すれば、知るこころと知られるこころを同一のこころの中に立てることになる。[41] ダルマパーラの説（三・二一・S・五・五、三・二一・S・六）はこれにもとづいていると考えられる。

三・四　知の極微（jñānaparamāṇu）と多様不二論

ラトナーカラシャーンティが、形象が非実在でありかつ虚偽である理由を三点挙げていることは、すでに第二節（二一・N・三）で述べた。前二点は形象の性質に関わるものである。そのうち、二一・N・三・一はシャーンタラクシタに由来するが、シャーンタラクシタはさらに、形象が拡がりをもてない理由を「知の極微」という視点から述べ、形象が「一でも多でもない」とする。概略はつぎのとおりである。唯識派によれば、通常物質と考えられているものは実は心の顕われにすぎない。ところで、外界実在論によれば、物質的なものは部分に分割されうる。そして最終的には極微に至る。今、外界実在論の「物質」は唯識派によって「知覚像」と翻訳されるのであるから、唯識派のいう「知覚像」も当然部分に分けられ、その結果極微にまで分割されるはずである。ところが、極微論が成り立たないことは外界実在論の場合と同様である。したがって、知覚像は物質と同様実在性をもてない。[42]

この点に関して、ラトナキールティはつぎのように述べている。

もし拡がりをもつ形象（＝直観像、たとえば「青」）が空間の区別により分けられるとすれば、最小単位である「知の極微」の集合体であるといってもよいが、もしそうであるとすれば、個々の知の極微は各自の領域しか知覚しないことになる。知識はそれ自身しか知覚することができない［すなわち自己認識する］からである。したがって、形象の拡がり全体は知覚されないことになってしまう。それはちょうど真暗闇であれば、多くの人がいても各人は自分自身のことしか知ることができないようなものである。また、知の極微の集合全体を知覚する知が別に存在することも知られない。さらに、知の極微（拡がりのない直観像）は、存在すれば知覚されるはずであるが、実際には知覚されないので存在しえない。したがって、形象は、感覚領域中に顕われるかぎりの拡がりをもつ。(43)

この「拡がりをもつ形象」は、多様不二論を証明する推論式の大前提の喩例として出されたものである。多様不二論（二・S・三・一）は、ダルマキールティ――プラジュニャーカラグプタ――ジュニャーナシュリーミトラの学系に伝えられており、自己認識の理論と並び有相唯識派の理論の柱の一つである。「多様な形象（citrākāra）」ということばが「主・客の形象」を示さず「直観像」を示すことを明確に述べたのはジュニャーナシュリーミトラであり、かれは、ダルマキールティおよびプラジュニャーカラグプタの叙述をその観点から解説している。(44) 多様不二論とは「直観（感覚）領域中に顕われている複合的な形象は不可分である」という主張である。その理由は、直観すなわち自己認識は分析的思惟の及ばぬ領域である（aśakyavivecana）ことに尽きる。そのことはほぼつぎのように述べられる。

直観とは、現在という一瞬間に顕われている、判断を伴なわない認識を指す。したがって、直観がそれ自身を判断することはなく、現在顕われている形象以外の、過去や未来のものの形象が比較の対象として顕われることもない。推理（確実な判断）は必然的関係の理解を前提とするが、その素材は直観から与えられている。いわば直

観に比して二次的なものである。したがって、直観自体が分析しない形象（＝直観像）を推理が分析することはありえない。記憶その他は確実な認識ではないから、なおさら分析することはできない。[45]直観像がこのように分析されえないのであるから、顕われているままに実在し真である、というのが有相唯識派の主張である。

直観が不可分であるとすれば、さまざまな存在を区別するわれわれの日常的経験の原因は、各瞬間ごとに顕われている直観＝自己認識以外の場に求められなければならない。ブラジュニャーカラグプタは、潜在印象の集積により観念連合の認識が起こり、その観念連合の認識にもとづいて諸存在が区別されるとしている。そして、このような仮構（adhyāropa 増益、無いものをあると想定すること）された諸存在が、われわれ凡人の行動の対象となる。[46]同様の叙述はジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティにも見られる。[47]以上の考えはつぎのような例で説明されよう。たとえば、われわれが目の前でもえている火を見ているとしよう。その火は絶えずカタチを変えるから、瞬間ごとに生じ滅することが知覚される。この各瞬間の知覚されている火のカタチが直観像である。われわれは火を見ながら、「ここに火がある」と判断する。この「火」は、山から立ち上る煙を見て「あの山に火がある」と判断する場合の「火」と異ならない。つまり、火一般、「火」の観念をさす。この「火」の観念はどのようにして生じるのか。明らかに、実際に何度も火（直観像）を見た経験が何らかの印象を残したからである。（経験の繰り返しが、「火―煙」・「火―熱」などの観念間の必然的連合を生じさせる過程を無限の過去にまでさかのぼらせると、「火」の「潜在印象の集積」という表現が可能になる。）われわれがこの火の効用を記憶していて利用したいと思うなら、われわれはわれわれの目的を達成するための行動（たとえば煮炊き）に移るだろう。このときわれわれは「火」の観念に対応する「もの」が外部世界にあると想定（仮構）しているのである。

この「火」の例をすべての「存在」に適用すれば、諸存在の区別が行なわれ、それらにたいする行動も起こることになる。後期有相派では、このような判断を“(adhy)avasāya”と言い、その対象を“(adhy)avaseya”と言う。このように、直観と判断とは性格および機能がまったく異なる。「潜在印象は観念が生じる原因である」(二・S・三・二)ことも、以上の説明で示されたとおりである。直観像の原因は等無間縁(samanantarapratyaya 直前の原因)、すなわち一瞬前の直観像であるとされる。有相唯識派は心の流れの中に二つの流れ、つまり直観像の流れと、それに影響を受けて観念として顕われる潜在印象の流れがあるとしているようである。なぜわれわれは瞬間的な形象＝直観像をそのままに知ることができないのかという問題は、結局のところ能力の問題に帰せられるであろう。悟りの知と迷いの知の相違は、ありのままの認識の事実を直観できるか否かにある。迷いがあるのは、われわれが観念間の連合にもとづいて一定の世界像を構成する傾向をもつから、つまりわれわれが無限の過去から積み重ねられた潜在印象の影響下にあるからである、と有相唯識派は言うのである。[48] そして、かれらにとっては、解脱とは観念(adhyavasāya としての)が生じないことにほかならない。[49]

三・五　拒斥

三・四で述べた直観像の性格は、ただちに直観像がのちの知識によって拒斥されることはありえないという有相派の主張(二・S・三・三)につながる。顕われている直観像には、いかなる別の認識も関与できないからである。その意味では、判断も、観念が生じている各瞬間の事実、すなわち自己認識としては決して拒斥されない。判断が誤謬であるのは、観念が繰り返しによって習慣づけられた心的傾向をそなえ、効用を求める行動をひき起こすからなのである。

これにたいし、ラトナーカラシャーンティはつぎのように批判する。

自己認識である心の輝き自身はどの知にもある知本来の性質なので拒斥されることはないが、形象は誤まりうるから拒斥される。もしも有相派の言うように、形象と心の輝きが同一であり、あらゆる認識が自己認識であるなら、それらすべては直観であるから真なるものである。したがって、錯誤は絶対にありえず、あらゆる人が悟った人になってしまう。第二に、判断にも対象があるので、それが判断領域中に顕現しないのはおかしい。もし顕現するとすれば、〔有相唯識派の立場に立てば、〕行動の対象となるべき外部世界の存在は〔判断領域中に〕顕われないので判断も存立しえないし、さらに、未来・過去・非存在（想像上のものなど）に関する判断が実際にあるのだから、これらの対象（＝観念）は自己認識され、したがって実在しかつ明瞭に顕われることになってしまう。(50)

（一・N・三・三）

これにたいする有相派の答は、つぎのようにまとめられる。

三・五・一　判断が錯誤しているのは、外部世界が知覚されていないのにそれがあると思い誤まって、それにたいする行動をひき起こすからである。錯誤（bhrānti）とは、非甲を甲と思い誤まること（atasmiṁstadgraha）である。主観客観関係は、判断と行動の対象との間の関係と理解される。(51)

三・五・二　錯誤とは無相派の言うような「非実在の顕われ（asatkhyāti）」ではない。顕われているかぎり非実在とはならない。存在するとは直観されていることである。「顕現していても拒斥されるから形象は非存在である」と言うなら、形象を拒斥するもの（bādhaka）は感覚か推理かである。ある形象を直観している感覚にたいする信頼がなければ、それとは別の形象を直観している感覚も信頼できないので、感覚によって感覚を拒斥することはできない。推理は感覚を前提とするので感覚より信頼できない。(52)

有相派の考えによれば、判断領域中には判断の形象（vikalpākāra）、すなわち観念が顕われている。各瞬間における

この事実は自己認識（分析して言えば、判断が、それ自身の内容たる観念を直観すること）なのであるから、拒斥されることはない。観念は判断の直観像なのであって、直観像それ自体としては感官知の直観像と等しい。けれども両者には機能の差がある。われわれ凡人の認識においては、感官知の直観像には判断の直観像（観念そのもの）を生じさせる働きがあり、したがって、われわれは知覚しつつ判断を行ない、一方判断の直観像には行動をひき起こす機能があるから、われわれは判断の結果、対象獲得行動を起こすのである。すなわち、判断は必ず“adhyavasēya”なのである。それゆえ、判断は観念として顕われるが、その対象は“adhyavaseya”であることになる。[53] ラトナーカラシャーンティの上述の批判は、有相派にとっては、この判断そのものたる「現に顕現している」観念と「顕現していない」行動の対象とを混同している結果なのである。

三・六　形象の性格およびその原因――『成唯識論』との対比（二）

以上、形象に関する後期唯識派の主張を示した。再びダルマパーラの説（三・二・S）をふり返ってみよう。まず三・二・S・一は、「意識・自我意識」を「判断」におきかえれば二・S・一に近似する。三・二・S・二、三・二・S・三には対応するものがない。三・二・S・四がラトナーカラシャーンティの説に近いことはすでに述べた。ただし、三・三で述べたように「三分説」がたんなる論理的分析であるとすれば、後期有相派の思想に近づく。三・二・S・五・二～三、および三・二・S・五・五は、後期有相派の「非実在の顕われ」批判（三・五・二）と同趣旨であろう。三・二・S・五・四は後期有相派の説と矛盾するが、これがディグナーガの『観所縁論』に由来するのであれば、三・三（一九九―二〇〇頁）、ひいては三・四（二〇〇―二〇三頁）との対応も想定することができよう。三・二・S・六は三・三と対応する。

もし以上の比定が正しければ、覚賢が言うように（三・一）、後期有相唯識派も形象を依他起性として扱っていると言ってもよい。なぜなら、「解脱とは観念が生じないこと」（三・四）なのであるから。

（1）〈ākāra〉は一般的にはわれわれに知られる「形」・「姿」をあらわす語である。以下この語に種々の訳語をあてるが、それはつぎのような基準による。(1)「形象」――外部世界の物質的存在が知覚されるカタチをもつとする理論と関係する場合、および唯識派共通の述語として用いる場合。(2)「知覚像」――知覚領域中に顕われたカタチを指し示す場合。(3)「直観像」――とくに「知覚像」が「観念」を伴なわないとされる場合。(4)「観念」――判断領域中に顕われる姿（たとえば「火一般」）を指し示す場合。(5)「相」――唯識派二派の名称およびその二派の理論の名称として用いる場合。

（2）シャーンタラクシタによる各学派批判の詳細についてはつぎの諸論を参照されたい。梶山雄一・上山春平『仏教の思想3 空の論理〈中観〉』角川書店、一九六九、四章（一六四―一九七頁）、Yuichi Kajiyama, "Later Mādhyamikas on Epistemology and Meditation", *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*, ed. Minoru Kiyota. Honolulu: The University Press of Hawaii.（梶山雄一「シャーンタラクシタの批判哲学」『仏教の比較思想的研究』東京大学出版会、一九七九年、三九五―四二六頁）。

（3）本章第一節を参照されたい。なお、詳しくはつぎの論文も参照されたい。梶山雄一「存在と知識――仏教哲学諸派の論争――(二) 経量部の根本的立場」（『哲学研究』第五〇五号、一四―二〇頁）、服部正明「中期大乗仏教の認識論」（『講座仏教思想』第二巻、理想社、一九七四年、一三〇―一三三頁、一三七―一四一頁）。

（4）拙稿「Dharmakīrti の《citrādvaita》理論」（『印度学仏教学研究』第二一巻第二号、九七三―九七二頁）。

（5）戸崎宏正「後期大乗仏教の認識論」（『講座仏教思想』第二巻、理想社、一八〇―一八一頁）。

（6）戸崎、同右、一八一―一八二頁。

（7）服部、前掲論文、一二三頁および注(27)、一二六頁、戸崎、前掲論文、一六七―一七〇頁。

（8）服部、同右、一二三、一二六、一二八―一二九頁、戸崎、同右、一四九―一五二頁。

（9）S. Mookerjee, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, University of Calcutta, 1935, p. 77, note 3 参照。

(10) 勝論派・説一切有部の認識理論の特色については、おのおのつぎの論文を参照されたい。服部、前掲論文、一一六―一二〇、一三三、一三六頁、梶山雄一、「存在と知識――仏教哲学諸派の論争――」(『哲学研究』第五〇〇号)、および、梶山・上山、前掲書、三四―五四頁。

(11) このような立場を明確に示している例としては、*Tattvasaṃgraha* v. 2000 が挙げられよう。『世界の名著2　大乗仏典』(中央公論社、一九六七年、四六八頁下段)、梶山「存在と知識――仏教哲学諸派の論争――(二)」一五頁参照。

(12) 梶山、同右、三頁。

(13) 戸崎、前掲論文、一六一―一六三頁。

(14) 戸崎、同右、一四八頁、服部、前掲論文、一四〇―一四一頁。なお服部、同論文、一三五頁以下参照。

(15) 山口益「唯識二十論の原典解釈」・「観所縁論の原典解釈」(山口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』、法蔵館、一九六五年、所収)、「二十詩篇の唯識論(唯識二十論)」(『世界の名著2　大乗仏典』、所収)、服部正明・上山春平『仏教の思想4　認識と超越〈唯識〉』(角川書店、一九七〇年、六二―九二頁)。

(16) 戸崎、前掲論文、一六二頁、梶山「存在と知識――仏教哲学諸派の論争――(二)」一三頁。

(17) *Prajñāpāramitopadeśa* (*PPU*), 北京影印版、五五七九、一六七b三―一六八a四、Yuichi Kajiyama, "An Introduction to Buddhist Philosophy", *Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University*, No. 10, Appendix II; "Controversy between the sākāra- and nirākāra-vādins of the yogācāra school――some materials"(『印度学仏教学研究』第一四巻第一号)、拙稿「ラトナーカラシャーンティの有形象説批判」(『印度学仏教学研究』第二五巻第二号)。

(18) *Jñānaśrimitranibandhāvali* (*JNA*) ed. A. Thakur, Tibetan Sanskrit Works Series, vol. V, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1959, pp. 367-513.

(19) *Ratnakīrtinibandhāvali* (*RNA*), ed. A. Thakur, Tibetan Sanskrit Works Series, vol. III, pp. 122-137.

(20) *JNA*, 五〇六頁五―八行、桂紹隆「ダルマキールティにおける「自己認識」の理論」(『南都仏教』第二三号、一一頁)。

(21) *JNA*, 三六七頁一四―一八行および四六二頁一六―一八行、拙稿「《cittādvaita》理論の展開――Prajñākaraguptaの論述――」(『東海仏教』第二〇輯、九四頁)、*JNA*, 三六七頁三―四行、桂、同右、一一頁。

(22) 山口益『中観仏教論攷』弘文堂、一九四四年、三〇八頁。

(23) 袴谷憲昭「唯識の学系に関するチベット撰述文献」(『駒沢大学仏教学部論集』第七号)。以下、チベット撰述文献に関する記述は同論文にもとづく。

(24) *PPU*, 北京版、一七三b四―一七四b一。

(25) 拙稿「《citrādvaita》理論の展開」八八頁参照。

(26) 桂、前掲論文、二七頁および三〇頁、一郷正道「『中観荘厳論註』の和訳研究(1)」(『京都産業大学論集』第二巻人文科学系列第一号、一八五頁)。

(27) 一郷、同右、註(41)。シャーンタラクシタの「識論者」的傾向については、一郷、同論文、註(5)参照。

(28) 拙稿「ラトナーカラシャーンティの有形象説批判」註(4)参照。

(29) *RNA*, 一二四頁一行、一三二頁一五行以下。

(30) *JNA*, 三九一頁一―一〇行参照。

(31) 註(7)および(8)参照。

(32) 山口、前掲書、三〇八―三一〇頁。

(33) 『新導成唯識論』巻八、二八―三一頁、桂、前掲論文、一五―一六頁。

(34) 山口・野沢、前掲書、三五八頁参照。

(35) 早島理「ラトナーカラシャーンティの菩薩道」(『印度学仏教学研究』第二五巻第二号、九四一―九四四頁)。

(36) スティラマティは水晶に茵の色が映じるとのたとえを出し、水晶＝依他起、茵の色＝主・客(＝取)としている。透明な水晶は形象をもたない認識のたとえであり「体」である。今の場合にも、たんに、「純粋な認識作用そのもの」ととったほうがよいのかもしれない。いずれにせよ、この思想はラトナーカラシャーンティの「輝きのみ」(prakāśamātra)という考えに相似する。山口益『仏教における無と有との対論』(山喜房仏書林、一九六四年、二四二頁)参照。

(37) *PPU*, 北京版、一七四b一。

(38) 本稿、註(11)参照。

(39) 服部、前掲論文、一三八頁。

(40) 山口・野沢、前掲書、四六二―四七一頁、服部、同右、一三七―一三八頁。

(41) 梶山「存在と知識――仏教哲学諸派の論争――(二)」一五―二〇頁、服部、前掲論文、一三二頁および一三八―一三九頁、戸崎、前掲論文、一七五―一七七頁および一八〇―一八四頁、桂、前掲論文、二五―二七頁。

(42) M. Ichigo, "A Synopsis of the *Madhyamakālaṅkāra* of Śāntarakṣita (1)"(『印度学仏教学研究』第二〇巻第二号、九九〇頁(c:iii))、一郷、前掲論文、一九三―一九四頁〔第三二―三三偈および註〕、Y. Kajiyama, "An Introduction to Buddhist Philosophy", pp. 150-151; Y. Kajiyama, "Later Mādhyamikas," pp. 127-128, 梶山・上山、前掲書、一八二頁参照。

(43) *RNA*, 一一三頁四―一八行。

(44) 拙稿「《citrādvaita》理論の展開」九四―九三頁および八六―八五頁。ダルマキールティおよびプラジュニャーカラグプタの多様不二論については、上述拙稿および拙稿「Dharmakīrti の《citrādvaita》理論」参照。

(45) *Pramāṇavārtikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta*, ed. R. Sāṅkṛtyāyana, Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. I, Patna, p. 289, *l.* 21―p. 295, *l.* 11.

(46) 同右、二九五頁一三行―一七行参照。

(47) *JNA*, 三九三頁一〇―二一行、一二六頁一―一三行、*RNA*, 一三〇頁九行―一三三頁三行。

(48) この説明は形而上学的あるいは宗教的説明である。われわれ人間がなぜ判断しことばを使うようになるのかという難問にたいする一つの解答であろうが、それを証明するものではない。

(49) *RNA*, 一三〇頁八行および一三一頁一二行参照。

(50) *PPU*, 北京版、一六八a―一六九a。

(51) 註(47)参照。

(52) *RNA*, 一一九頁一八―二七行、一二四頁三二行―一二五頁一四行、*JNA*, 三六八頁一一―一四行、三七〇頁一〇行―三七三頁一四行など。

(53) *RNA*, 一三一頁二四行―一三三頁二六行、*JNA*, 一二六頁一行―二二七頁二二行、五五四頁一一―二二行。

(補註) 本稿脱稿後、無相派と有相派とを区別する根拠に関して、新しい発表があったので付記する。松本史朗「Ratnākaraśānti の中観派批判(下)」(『東洋学術研究』第二〇巻第一号、一六〇―一六二、一七〇―一七二頁)。

Ⅶ 中観と唯識
――空、一乗・三乗、二諦等をめぐって

工藤　成樹

一　はじめに

世俗諦と勝義諦　われわれはつねに二つの世界をもっている。といっても、複数の異なった世界が同時に並立しているということではなく、一つの世界にたいして、異なった価値観に支えられた二つの見方が成立することを意味している。一つは、世間人一般の常識や慣習に支えられ、あるいは科学的知識にもとづいて形成される世界観である。それはつねにことばを媒介として成立し、ことばによって言い詮わされ概念化された対象の理解が、社会的文化的世界を構成している。他方、この常識的であり慣習的である世界観の根底には、それとはまったく質を異にする、より本質的な世界の見方が存在している。常識を超え、その意味からすれば非日常的立場に立つこの世界観では、すべての現象的存在は、常識的な世界観によって名づけられることばに対応するような、不変の本性としての普遍性と実在性を有していないことが知られる。それは現象する自然発生的世界の背後にあって、言語表現を超えるところの、絶対的超俗的世界である。仏教の用語例にしたがって、世間人一般の理解としての真理を世俗とよぶならば、これにたいして、超俗的世界観にもとづく最高の真実としての真理が勝義である。

勝とはすぐれた智、義は智のはたらきかける対象、つまりすぐれた智によって観られるものが勝義の意味である。それは凡俗ならざる者の真実の智によって観られる絶対真実の世界である。これにたいして世俗のもつ原意は、あまねく蔽うものと考えられ、永遠の過去から引きついできた無知によって蔽われ、正見を妨げられた凡俗の観る真実ならざる世界である。勝義と世俗とは異なった二つの世界観であるというにとどまらず、両者は真実と虚偽という相対

立する価値の相違でもある。世俗は虚偽であるといっても、そこには一分の真理性もないわけではない。科学的真理とか論理的整合性といったように、世俗には世俗としての、その枠の中での真実がある。しかし勝義の世界は、世俗を超越するという意味において勝義であり、世俗がいかなるものであっても、仮りに一分の真実を有していようとも、勝義の世界を知る者にとってはことごとくすべて虚妄であり、偽り以外のなにものでもありえない。宗教的回心といい転迷開悟といわれるものは、世俗的な世界観を転じて勝義諦を実現させることにほかならない。

中観と唯識　義浄はインドにおける大乗仏教を紹介するにあたって、「大乗とは二種にすぎることなし。一はすなわち中観、二はすなわち瑜伽なり。中観はすなわち俗有真空・体虚如幻、瑜伽はすなわち外無内有・事皆唯識なり」と述べ、中観・瑜伽両学派の教理の特色を対比させている。中観の中心の課題は世俗と勝義であり、有（存在）と空である。世俗としての存在は、縁起なるがゆえに勝義として空であるとする、世俗と勝義との二つの世界にたいする自覚の問題である。中観思想を継承し発展させたものを瑜伽と理解するならば、瑜伽のいう唯識とは、空の思想の教理的展開と考えることができるであろう。

二　中観思想

戯論寂滅　ナーガールジュナ（Nāgārjuna 竜樹）は、その著『根本中論』（*Mūlamadhyamaka-kārikā*）において、仏陀の根本教理である縁起を、生、滅、断、常、一、異、来、去という八つのことがらの否定によって表わした。たと

えば、ものが生じるということは、あたかも種子から芽が生じるように、まず生じるための原因である種子と、生じた結果としての芽が概念的に区別され、生じるとは、自体として存在性を有する能生の原因から、同じく自体として存在性を有する所生の結果が生じることとみなされる。これが生じることにたいする世間一般の常識的見方である。しかし、自体として個別に存在している因と果の間において、生じることが成立するということは、すべてのことがらの相互依存性を前提とする縁起の立場からは、否定されなければならない。因と果は相互に依存しあって初めて成立するからである。したがって縁起の立場に立つかぎり、生じるということは、概念化され思惟化された姿においては成立しえないという意味で、生は不生となる。概念的に生じたといっても、そこに実体のあるものが生じたのではないから、滅することもありえない。したがって、縁起においては滅は不滅である。

縁起における八つのことがらの否定は、さらに戯論寂滅ともいわれる。戯論とはことばのことであるが、それはわれわれにとっての具体的な世界（世俗）が、ことばとことばのもつ意味内容によって、言いかえれば言語と思惟とによって概念的に表わしだされ、表わしだされたものが同時に、それぞれ不変の本体をもった対象として固定される。この戯論をもって表わしだされる世界が、縁起であるがゆえに戯論として成立しえなくなることを戯論寂滅といい、この戯論寂滅の境地が空性にほかならない。空に目覚めるとき、そこにはことばという仮構を離れた真実の世界が見られるのであるが、それは、現象的存在が相互に依存して生じている縁起の世界にほかならない。縁起の世界がある以上、実体のない相互依存において生じる現象に存在性を認め、それを言語思惟によって概念的に固定するところの有の世間が一方にあり、言語思惟を超え、縁起を縁起と知る空性の世界が他方に定立せられることになる。

有でも無でもない仮の世界　『中論』に説くように、すべてのものが空であるならば、それらは当然生じることも

なく、滅することもない。戯論を離れ、概念規定による区別を離れるとすれば、善い行為と悪しき行為の別もなければ、苦と苦の原因、苦の止滅と苦の止滅に至る道も存在しない。したがって、苦より出て苦の止滅に至る転迷開悟の修道もその結果も、ともに本体のない空なものであるから、一切の宗教的実践も倫理的行為も無意味なものとなってしまうのではないか、とこのように空を虚無乃至無体のごとく誤まって理解する空批判は、空の三態、すなわち空性と、空性の目的（空用）と、空性の意味（空義）にたいする配慮の欠如にその原因があると考えられる。空性は戯論寂滅の境地であるが、戯論が寂滅することによって、空性が空性としてのはたらきをもつことが空用である。すべてのものは、相互に依存しあって成立するのであるから、言語思惟によって概念化されることによって、そこに認められるような固有の本体はありえず、本来戯論寂滅にして空なるものである。しかし依存性として生じているから、存在はまったくの無ではない。義浄が「体虚如幻」と述べたように、夢、幻のごときものとして世間は存在する。縁起において世間は空なるものである。同時に縁起において、その同じ世間が正しい肯定的なあり方として成立し、空の世間的あり方が空義といわれる。それは空が現実的なものの姿においてあらわれる側面であり、縁起の世間的実用として認められる世界である。夢、幻のごときものとしては無ではなく、夢、幻の具体的内容としては有ではない。有でもなく無でもない仮りの世界である。『中論』ではこのことを、

縁起なるものを、われわれは空性という。かの縁起は仮名（けみょう）であり、それはまさに中道である。（二四・一八）

と述べる。

仮名、あるいは仮設の世界とは、具体的には、見るものと見られるものとの対立を前提として成立している認識の場である。それが縁起において成立しているというのは、見るものと見られるものという認識成立の要因が、それぞれ相互に依存して生じており、自体としては存在していないことである。しかし認識の作用は、決して存在しないわ

けではない。ただ夢や幻のごときものとして実体的に成立しているものでないから、世間におけるその成立は仮設、仮名として認められるものである。

『中論』は、仏陀の教説には世俗と勝義との二つの道があることを示したのちに、さらに、

もし世俗諦によらないでは勝義は説かれず、勝義にしたがわないでは涅槃は得られない。（二四・一〇）

という。縁起の世間的実用において、迷悟染浄のすべての区別が仮設され、そこにおいて初めて、迷いより悟りへと向かう宗教的実践の行道が可能となるのである。縁起において勝義諦と世俗諦の両者が成立し、そこに空性が、空性として現実的なものの姿にあらわれる側面と、逆に世俗から勝義へと進む道が示されたことになる。しかし中観の空思想においては、具体的な存在としての世俗の成立も、世俗から勝義への悟入の道も、すべては縁起の理において示されはしたが、具体的事物を手懸りとして、世俗の成立と勝義への悟入を説かれることはなかった。瑜伽唯識思想の基盤となる識は、中観における仮の思想を継承し、発展させたものであるとともに、これが具体的な世俗の成立と、世俗より勝義への転換の具体的媒介となるものである。

三　唯識思想への発展

1　二諦から三性へ

「世俗」の解釈の転換　中観思想にとっての根本真実は、世俗と勝義との二諦があるということである。ところが唯識派に属する『中辺分別論』(*Madhyāntavibhāga*)と、これにたいするスティラマティ(Sthiramati 安慧)の注釈では、中観派のいう二諦ではなく、三性が根本真実であると考えられている。世俗や勝義という語は、ここではむしろ根本真実であるところの三性の意味を明らかにするために、補助的に用いられているにすぎない。中観派にとって、二諦の一方である世俗は、無知に蔽われたまったくの虚偽であり、勝義とは隔絶された虚構として否定せらるべきものであった。しかしスティラマティに代表される唯識派にとっては、世俗は虚偽なる分別というその根本性格に加えて、そこから二次的に導きだされた新たな意味をもつに至った。世間的実用としての世俗がそれである。戯論寂滅し、言語的表現を超えるものとして言語で表現されえないはずの絶対を、空性、真如などのことばをもって表現するという意味での、新たな世俗である。中観派にとって二諦、唯識派にあっては三性をもって根本真実が語られるということは、世俗と勝義という隔絶された異質な二つの世界を結合するために、中間的媒介がそれに加えられたためではない。むしろ世俗の意味が拡大され、根本世俗と二次的世俗との区別が顕わにされたことによるものであろう。顕わに

されたということは、中観派にあっては潜在化していた世俗の意義が、唯識において顕在化されるに至ったということである。こうした世俗の意味の拡大は、のちに中観派と目される思想の中にも登場してくる。チャンドラキールティ（Candrakirti 月称）は、誤まった分別としての世俗とは別に、唯世俗という概念を新たに導入してくるのであるが、これは、勝義とも異なり、執着としての世俗とも区別された相互依存性の意味をこの語に託している。

「仮」の思想の継承としての識論　唯識思想の中核をなすものは、識論と三性説であるが、この両者はその成立の由来をまったく異にしている。識論の中心である識とは、認識に代表される心のはたらきそのものを意味する。この作用する識をヴァスバンドゥ（Vasubandhu 世親）は、識転変と名づけた。それは識がはたらくことである。具体的には識は対象の姿をもって顕われ、対象の姿のあるとき、その姿を原因として、その対象を見るものとして識が生じる。対象の姿をもって顕われるとき見る識があり、ないときには識はない。対象の姿（所取）と見る識（能取）の相互依存性において識がはたらくのであるから、この意味で識は縁起的であり、相互依存的に生じる。この識が中観派における仮の思想を継承するものであることは、いうまでもない。瑜伽唯識派における識論は、その派名の示すように、すべて転迷開悟のための実践道である瑜伽行への関心のもとに説かれ、空性の実現を本来の目的とするものでなければならないが、しかし事実として識論は、知識の構造やその成立の由来、および作用の場としての世間に関わるものであって、識論そのものから直接空性への悟入が説かれることはない。輪廻的存在の根拠としての根本識（アーラヤ識）における所取能取という二種の執着の潜勢力と業の潜勢力とが現勢化し、現勢化が一つの習性として潜勢力となる識の作用の構造が明らかにされる。識論と同様に、識が縁起的であり他に依存して生じていることを明らかにする三性説が、識論とは異なった態で取り上げられることによって、識における空性の実現がより確実なものとなる。

根本真実としての三性説　唯識における根本真実として取り上げられた三性説とは、いわば世界の三様のあり方を示すものである。三性（三自性）とは文字どおり三つの本性、三つの自性であるが、本性とか自性といっても、ここではこれらの語の通常意味する、自己同一性をもって、三つのものが別個に、おのおの独立して存在しているということではない。三性とは、唯一の実在にたいして、それにたいするわれわれの関わり方に応じてあらわれてくる、異なった三つの形態のことである。

識の作用としてあらわれる認識の世界において、認識するものと認識の対象とが、思惟にもとづく概念化の結果、それぞれ実在として執着されるあり方は、仮構され、付託（増益）された形態（遍計所執性）であって、実在のものではない。それは作用としてはたらいている識以外のなにものでもないものにたいして、他の要素を付託せんとする思惟の所産である。科学的真理など、通常世間一般に承認される世俗的真理は、すべてこの仮構された形態を前提として成立している。

認識するものと認識の対象として現に作用している識は、両者の相互依存によって生じているものであり、そのかぎりにおいては存在するものといえるが、それにもとづいて仮構される認識者と認識対象という異なった二つのものは非存在である。自己より外の因縁に束縛されて生じる心・心作用のすべては、他に依存する形態（依他起性）である。根本識における潜勢力が現勢化し、現勢的な識が一つの習性として潜勢化され、相互の力によって内容を異にする識が生じてくる。他に依存するとは、識転変によって生じる世界にほかならない。

この他に依存する形態として生じている識の作用にあって、認識するものと認識対象という二つのものにたいする執着が存在せず、いいなおせば、他に依存するあり方が仮構されたあり方をつねに離れていることが、完成された形態（円成実性）といわれる。離れているとは無なることである。このように円成実性は、非有性、遠離性を特色とす

るものであって、その存在性は考慮せられるべきものではない。円成実性は依他起と異なるものではなく、といってまったく同一ということもできない。遍計の世界が輪廻のそれであり、円成が解脱であるとすれば、円成と依他との関係のみならず、三性全般にわたって、三性が一であれば輪廻と解脱の別なく、三性が異なれば輪廻より解脱することもありえない。三性が一にもあらず異にもあらざる関係において成立している唯一の理由は、依他起において遍計所執の無なることが円成だからである。

三性とは、唯一の実在がそれにたいするわれわれの関わり方に応じてあらわれる三種の存在形態のことであった。見られ識られるところのものの姿（相）が三とおりに分けられるのであるから、三性は三相でもある。相として語られるというのは、相としての有無が述べられるためであって、だからといって三性が有であるというわけではない。したがって三種の存在形態は、われわれと関わりないあり方にあっては、それ自体いずれも有無を超えた無本性のものといわねばならない。仮構された形態は、思惟にもとづく概念化の付託によって、能所として規定されるような本性をもっていない。それはたとえていえば、眼病を患っている人が、ときとして何もない空中にあたかも花のあるごとくに誤認するようなもので、本来実体はない（相無性）。他に依存する形態は、種々の縁によって生じて仮りに存在するものであるから、それ自体としての定まった性質があるわけではない。ひとりで生じたものでないから、あたかも幻のごとく、それ自体のもつ性質がない（生無性）。完成された形態は、現象的存在における自己同一的な本性の否定を通してあらわれる最高の真実であり、たとえば虚空のように、いかなる特定の性質によっても規定されるものではない（勝義無性）。能所として執着せられる遍計所執の世界は、究極的には無であり、かかる遍計を生ぜしめる基盤としての依他起は生じる実体なく、依他起における二つの執着の無なることが円成である。三無性とは、三性の説によって有に執われてはならないとの意図から、三性のおのおのについて空の意味のあることを示したものである。

仮、虚、真と知、断、証　依他起の世界は、他に依存することによって、相互に仮りにその存在が認められて生じており、自体としてはつねに存在することなき非存在のものである。遍計所執性は、仮構されたものとしては存在するが、それは虚妄なる存在であって真実在ではない。円成実性は、真実としては有の世界から隔絶されてはいるが、同時に唯一実在としては有なるものである。このように依他起は仮、遍計は虚、円成は真という各存在の意味をもつ。しかしこれらが存在であるといわれるのは、存在論の対象としての存在ではなく、有の意味として用いられている。有とは解脱されるべきものの意であり、有を否定することは、有なるあり方が実として実体化されることを否定するのである。したがって有の否定としての無は存在の無ではなくて、実体化という執着の無を意味するものである。このことからすれば、三性とは知られ、断ぜられ、証せられる道にほかならない。「縁起を見る者は法を見る」と語られるように、縁起である依他起の世界はまさしく遍知せられるべきものであり、依他起の上に仮構される遍計所執の形態は、遍知して断ぜられるべきものである。他方、依他起の上に実現せらるべき円成実性は、遍知して証得せられるものとなる。原始仏教以来の苦集滅道の四聖諦は、順次、知、断、証、修せられるべきものとされた。その同じ表現が今は三性説の上に適用され、三性説のおのおのが、知、断、証の対象であり、三性説の全体が修せられるべき道であるという瑜伽行としての理解が行なわれるに至った。三性説は認識の構造やその性質をたんに叙述し解説するためのものではなく、識論によって展開された認識の構造を継承しながら、瑜伽行実践の道である入無相方便を明らかにするものである。

2　三性説の譬喩

唯識は、中観の二諦説と世俗より勝義への転回とを、三性・三無性の説によって組織化したものである。この三性説は、しばしば譬喩的に語られる。中でも三性の全般に関わることがらを譬喩的に表現したものとしては、金土蔵の喩（『大乗阿毘達磨経』）、幻喩（『大乗荘厳経論』）および蛇縄麻の喩（『摂大乗論』）の三が数えられる。

金土蔵の譬喩――二分依他起説　このうち金土蔵の譬喩とは、三性を、金を内に蔵する土塊にたとえるものである。一見土塊の相状を呈している金鉱石は、火によって焼錬せられるとき、土塊の相は消えて、最初には見られなかった金がそこに現出するという。この譬喩の中には、三種の要素を認めることができる。すなわち、堅硬性を本質とする地の要素、種々の相状を呈する土塊、および金であり、これらがそれぞれ依他起性、遍計所執性、円成実性に相当するものと考えられている。火によって焼かれることによって、堅硬性の地の要素において顕われていた種々の色状の土塊が消滅して、そこに金が可得となるように、無分別の智という火によって焼錬せられるとき、依他起性において能所として仮構せられる遍計所執のあり方が止滅して、同じ依他起性において円成実性が可得となる。この譬喩は、一なるものにおいて二者を考えるところにその眼目があり、依他起性をして遍計所執性と円成実性との両世界の媒介的根底であることを理解せしめる。三性を依他起中心に考える二分依他起説という『摂大乗論』の三性の特色をもっともよく表わしている。

幻の譬喩　唯識では一般に、他に依存する形態を幻にたとえることが多い。スティラマティの『三十頌釈』では、依他起を幻のごとく、遍計所執の究極的に無であることを空華のごとく、円成実を虚空等のごとしと表現せられる。この喩例をさらに発展させて、幻をもって三性全体におよぼしたのが幻の譬喩である。幻とは魔術・手品によって作りだされるものである。幻術を行なう魔術師は、木片や石などを材料として、これに呪文などの幻術を加えることによって、象や馬の影像を人びとに見せることができる。今、幻が顕現しているとき、象などの姿は現に見られてはいるが、実在するはずのものではなく、そこに実在しているものは木片や石にほかならない。呪文などの幻術によって実在しない幻の顕現があるように、根本心から虚妄な分別が、実在しない能と所との二としてあらわれる。能所の二は究極的には無であるにもかかわらず、そこに二としてはたらいていることは否定できない事実である。喩例としてあげられる象や馬は、知識の対象として仮構せられた遍計所執のものである。究極的には象馬は存在せず、実在するのは木片や石である。この場合、木片や石が真実としての円成実性である。そこに象馬の姿としてあらわれる幻の作用の事実のあること、それが虚妄分別としての依他起性を表わしている。

蛇縄麻の譬喩——入無相方便　『摂大乗論』に蛇縄麻の譬喩として掲げられるものは、その喩例の意味において先の二喩とは趣を異にしている。人は闇の中に縄を見て、これを蛇と錯覚して恐怖心をいだくが、その蛇の想は迷乱にして非真実のものであり、実在するものは縄にほかならない。さらに、縄ありとの知覚も、これを対象の側において詳しく分析すれば、麻を特定の条件のもとに組合せたものを縄と呼ぶにすぎない。この蛇縄麻の譬喩は、論書によってその語句は必ずしも一様ではない。麻の代りに四塵（色、香、味、所触の四つの感官の対象）をもって表わすもの、藤とするもの、部分より成るものなどの異なった表現が見られる。蛇縄麻、蛇縄四塵、蛇縄藤、蛇縄分の語句の相違は

あるが、譬喩として内容に相違があるわけではない。この蛇縄麻を三性説の直接の譬喩と考え、三つのものが順次、遍計所執性、依他起性、円成実性の喩例であるとの解釈は、とくに中国仏教において盛んに行なわれたが、原意は必ずしもそのようには考えられない。蛇想は、それが縄であることに気づけば止滅するであろう。縄の知覚も、これを対象の側に立って詳細に分析すれば、一定の条件のもとに成立しているものにたいする概念、名称にすぎないのであるから、その実在の根拠を失ない、蛇想と同様に結局は止滅すべきものである。もしこれを三性説の譬喩と認めるならば、三性とは遍計所執より依他起へ、さらに依他起を介して円成実へと、段階的向上的に連続したものと理解しなければならない。前記のように依他起性とは、三性の中間に位して媒介的ではあるが、媒介的という意味は、遍計所執と円成実との両者の中間に介在して、両者を連続的に連結することではなく、両者を両者の根底において媒介することである。依他起において遍計所執が成り立ち、また依他起において円成実が成り立つのである。このように見るならば、蛇縄麻の譬喩は、そのおのおのが三性の一々の喩例として用いられたと考えることは適当ではない。

唯識における世俗より勝義への悟入の次第を入無相方便と称し、つぎのように『中辺分別論』などに要約せられる。

(1)唯識を了得することによって外境を了得せざること生じ、

(2)境を了得せざることによって、唯識をも了得せざること生ず。

まず、識のみで境なき唯識無境の論理が成立し、このように有とせられた識は、縁起生のものとして他に依存する形態であるがゆえに、そこに無が開覚せられて識無となる。唯識ではこのようにして戯論の寂滅が語られ、認識の対象の無から認識者としての識も止滅するのであるが、識が対象として顕現し、そこにわれわれの世俗世間が実用されていることからいえば、識は決して無ではない。なぜなら、これなくしては縁起の勝義的なあり方は実証されるはずもないからである。このように入無相方便においては、唯識における世俗と勝義との二がおのおの成立するところの方

便が設定せられるのである。蛇縄麻の喩において、最初妄想にすぎない蛇想は、それが縄であることに気づけば止滅するであろう。そこには縄覚が残る。すなわち、唯識無境ということである。さらに唯識としての縄覚も、究極的には蛇想と同じく止滅する。これは入無相方便の第二段階である識亦無を示している。つまり、『摂大乗論』に見られる蛇縄麻の譬喩は、入無相方便の喩例と理解すべきものであろう。

三性の各真実への悟入　蛇縄麻の譬喩は、金土蔵の喩や幻の喩が三性説の構造を明らかにするのとは異なって、直接三性の構造に関説するものではない。それは三性説の構造を前提として、その上に立って世俗より勝義への悟入の手段である入無相方便が、段階的に導き出されたものである。悟入とは蛇覚を捨てて縄覚へ、さらには縄覚より麻覚へと、三性説における遍計所執より円成実を目指すことではなく、むしろ三性全体にたいする充分な理解をもつことである。たんに三性の中の独立した円成実性への悟入ではなく、同時に遍計や依他の有する各真実への悟入を意味するものでなければならない。蛇覚が滅するためには、縄覚がなければならない。縄覚によって蛇覚が止滅されるということは、縄覚において何らかの意味で真実が見られているからである。『三十頌』で「これが見られないとき、かれは見られない」(二二)と述べられるが、これ、つまり円成実性が見られずしては、かれ、すなわち依他起性も見られないのである。蛇覚である遍計所執が止滅するためには、縄覚である依他起が円成実を含むことによって初めて可能となるのである。逆に円成実性は、依他起における遍計の執着の無なることにおいて成立する。依他によって遍計の滅せられるとき、その背後には円成実性の覚が予想されるのであるから、縄覚が蛇覚を滅することと、麻覚が縄覚を滅することは、ともに遍計非有への悟入という同一のことがらを示している。蛇も縄も、それぞれ縄と麻に対するときは、いずれも迷乱として否定されるべきものである。蛇も縄も、さらに麻すらもが外なる実体としてあるかぎり、

それは迷乱として否定されなければならない。

四　唯識思想における転迷開悟の根拠

転識得智　迷乱とそれにもとづく苦悩としてのわれわれの存在は、すべては識の顕われであるものにたいして、外に実体としての対象があると執着し、またその執着する自我をも執着するという、外と内、所と能とにたいする執着によって起こっている。もし外なるものが内の識の顕われであって真実には無であり、このように外なるものが無であるから、それを認識する内なる識も、認知する者としては実に存在しえないとすれば、ここに概念化され思惟化された戯論の世界は止滅し、無分別の勝義の世界が実現する。戯論が止滅し勝義が実現するといっても、唯識では戯論寂滅の境地である空性を、ものの有無とか生滅変化として考えるわけではない。そのような見解は、不生不滅である縁起の理法に反するからである。そのことを唯識は、能所の二として顕われていた世俗世間が顕われなくなり、顕われていなかった勝義が顕われることである、という表現を用いる。あるいは了得の語を用いる。顕われるとか了得するとは、認識していると同義であるから、勝義空が了得せられるとは、勝義空が認識されない状態から、認識されるに至ったということである。それは世俗世界における知識としての認識と区別して、特別の認識態となるという意味で、智の語を用いる。戯論寂滅の境地は転迷開悟であり、識的なあり方を転じて智的あり方に変るという意味で、転識得智ともいう。智とは能所の二元性を離れた超世間的知識である。

転依と無漏の種子　人間存在の根底にはつねにアーラヤ識のはたらきがあり、潜在意識としてのアーラヤ識と現実に顕現する識との交互関係によって、人は無限の過去からの迷乱の中に輪廻している。アーラヤ識は人間存在の根拠であり、その根拠にもとづいて人間は絶えず輪廻の渦中に埋没している。二元性を離れた超世間的知識によって輪廻的存在からの超越が可能であるとしても、その知識はアーラヤ識を根拠とする人間存在とはまったく異質のものである。この超世間的知識は、いったいどのようにして、どこから生じてくるかが問われなければならない。

われわれの世界がそれによって成立するところの迷妄なる根拠をして仏の世界の根拠にまで転換することは転依と呼ばれる。転依は、具体的にいえば大乗廻心の体験である。大乗の正信に帰依することによって得られるこの大乗廻心の体験は、『華厳経』「十地品」に初歓喜地の獲得と表現されるものと同じであるが、それは世間的知識を転じて、煩悩のない無漏の超世間的知識となすことである。そしてこの転迷開悟の機縁となるものが瑜伽行である。瑜伽とは元来呼吸を調えるなどの方法によって心を一点に集中し、それによって正しい智を起こして対象を観るという止観の行である。『摂大乗論』では、

> 他の言音及び各別なる如理作意。此を因と為すことに由って、正見生ずるを得る。

と述べ、それは仏所説の正法を聞くことに始まるという。仏所説の正法は、とりもなおさず真理の世界（法界）から流れ出た教説であり、それを聞くことによって、聞いた教えについて根源的に思惟することが、超世間的知識成立の契機となる。転迷開悟が仏教の根本目的であるとするならば、この目的達成の機縁となる正法を聞くことが、大乗実践の中心課題といわねばならない。正法を聞くとは仏の所説を聞くことであり、仏の所説とは真実の世界から流れ出たものと考えられる。唯識においては、このことは次のように理解される。すなわち真実の世界から流れ出た正法を聞くことによって聞熏習の種子を得ることができ、この種子を原因として転依が行なわれる。真実の世界に属する正

法は、アーラヤ識を根拠とする世界とはまったく異質のものである。その教えを耳にすることは、通常の聴覚にもとづく認識作用と同一であるはずはない。教えを聞くことによって、煩悩の種子である有漏の種子とは質的に異なった無漏の種子が、アーラヤ識中におかれるからである。このようにして、無漏の種子はアーラヤ識中にあって、有漏の種子と共存することとなる。

無漏の種子は人間にとって本来的に存在する生得のものであるのか、あるいは正法を聞くことによって新たに生じてくるものであるのかという問題については、種々見解の相違が見られた。一説では、有漏の種子も無漏の種子もともに生得のものであり、それらは経験によってしだいに成熟するという。また他方では、すべての種子は新たに発生するが、発生の原因となる経験は無始時来性として、無限の過去より繰り返されているから、いずれの種子も無限の過去より存在しているかのように見えるとの説もある。しかしこの説のように、種子はすべて新たに発生するものであれば、アーラヤ識を存在の根拠とする人間の認識や経験の一切は有漏であるから、無漏の種子は原因なくして発生することになってしまう。無漏の種子は生得のものとして人間に本来そなわっており、正法を聞き、聞いた教えの内容について根源的に思惟するという瑜伽の行を実践するとき、この生得の無漏種子が成熟し、そこに転依が行なわれるという解釈が、より妥当な理解ということができるであろう。

無漏の種子とアーラヤ識　転依とは識の転換である。依他起性のものである識は、転依の以前においては依他の世界がすなわち生死の世界であり、無分別智の火によって焼錬せられた転依の以後においては、依他の世界がそのまま涅槃の世界となる。前者は依他の遍計的一分、後者は依他の円成的一分と呼ばれ、転依とは依他の遍計的一分を転換して円成的一分を獲得することである。このような三性説の理解にもとづいてアーラヤ識を三性の中に位置づけよう

とするとき、それはいずれの性のもとに摂せられるというべきであろうか。古来中国所伝の唯識教学では、無漏の種子のおかれるアーラヤ識について、大略三とおりの解釈が行なわれた。

一、アーラヤ識はただ雑染なるものである。

二、アーラヤ識は雑染であると同時に、無漏の種子を生得的に有するものであるから、解脱性のものでもある。

三、アーラヤ識は真実と虚妄との和合したものであり、凡夫が覚者となるためには、この識中の虚妄の性が滅せられて真実のみとなることが必要であるが、その場合でもアーラヤ識そのものの滅は考えられない。

聞熏習の種子もアーラヤ識もともに依他起のものであるが、両者は本質としては異なったものであり、異なった両者の間に対治するものと対治されるものとの関係が存在している。『摂大乗論』に、聞熏習はアーラヤ識の自性ではないかとの問に答えて、もし聞熏習がアーラヤ識の自性であるならば、アーラヤ識の自性がアーラヤ識自体を対治することは不可能であるという。しかしまた同時に、両者の本質がまったく相反する性格のものであるならば、聞熏習の種子は、アーラヤ識以外の質を同じくする別なところに依存しなければならなくなる。

無漏の種子によってアーラヤ識が対治されていくさまを、鵝鳥が乳と水との混合した液体の中から乳分のみを飲み干してゆく譬喩をもって説明される。このことは有漏なる識と無漏なる種子とが寄在・倶起の関係にあり、相互に漸減漸増の立場にあることを示している。聞熏習の種子の漸増がアーラヤ識に寄在することがアーラヤ識の漸減へと導くものであるから、このアーラヤ識はただ染汚性のみのものであると考えることが至当であろう。アーラヤ識を雑染であるとともに解脱性のものであると理解したり、また真実と虚妄との和合識であるとする解釈は、要するに依他起であるアーラヤ識自体の中に何等かの勝義的要素を求め、転依をアーラヤ識の質的転換と考えようとする論理的解決法であった。教えを聞き、瑜伽行を実践することによって、生得の無漏の種子が成熟し、それによって雑染であるア

ーラヤ識の対治が行なわれると理解すべきであろう。

五姓各別説　無漏の種子は生得のものであるか否かといった問にたいしては、転依の論理的整合性の上からは生得的であるといわねばならないが、しかし現実としては、無漏の種子をもっているはずにもかかわらず涅槃の境地に至りえない衆生もいる。とすれば、無漏の種子は生得的であるといいながら、あらゆる人に必然的にそなわっているとは必ずしも考えられないのではないか、という疑惑が生じてくる。衆生のうちには涅槃を実現する者も、涅槃の境地にはとうてい至りえない者もいる現実の相違は、無漏の種子の有無による。無漏の種子をもたない者は涅槃に至りえず、声聞・独覚といった二乗の無漏種子をもつ者はおのおの声聞または独覚となり、仏の無漏種子を有すれば仏に等しく真理を悟った者となる。また仏および独覚・声聞の無漏種子を併せそなえてはいるが、結果が必ずしも決定的でない者を加えて、菩薩定姓・独覚定姓・声聞定姓・三乗不定姓・無姓有情の五姓の別があるとの説が生じてくる。この五姓各別説は『楞伽経』や『解深密経』にその典拠を求めることができるが、詳しくはとくにダルマパーラ(Dharmapāla 護法)が、現象界の差別を重んじる立場から五姓の別による永遠の不成仏者の存在を認めたのである。無漏の種子が生得のものであるかどうか、あるいはその無漏の種子がいかにして有漏なるアーラヤ識と共存し、どのようにしてその止滅を果たしうるかといった問題に論理をもって答えるということは、世俗と勝義、遍計と円成とを同一平面上の延長として捉えんとするものといわねばならない。超世間的知識は世間的知識の延長上にあるものではない。両者はまさに隔絶されたものである。人間の思惟する世界は遍計所執のものであり、遍計所執以外の何ものでもありえない。それは虚構の世界である。そしてこの遍計の世界を否定し、虚構を超越する能力は、アーラヤ識を根拠とする人間自体にあるはずもない。無漏の種子によって超世間的知識が得られるのではなく、真理の世界から流れ出る教

えを聞き、聞いた教えについて根源的に思惟することによって、真理の世界（法界）と融即して、能所の二元性を離れた智を得ることができる。そのことを識論では、無漏の種子によって超世間的知識を獲得すると論理的に説明する。

「無の有」としての智　唯識における転依とは、世俗としての識が否定せられ、概念思惟という戯論を超えて識の勝義空に入ることである。このようにして、転依において識を基盤として識の滅と識の勝義への道が設定せられる。識が滅するといっても、有としての識が無となることではない。顕現とか了別という語を用いて表わすように、識が滅するとは、顕現していた識が顕現しなくなることであり、逆に、了得されていなかった勝義空が了得されることである。それは、勝義空が認識されていない状態の識から認識される状態の識になることである。この識はいまだ認識されていない識と区別して智と称する。転依とは識を転じて智を得ることにほかならない。戯論が滅し、能所の二元が止滅した空無を、智という有の位態で理解するから、これを「無の有」と称する。勝義空は能所の空「無」であり、「無の有」であるというように二つの捉え方をするからといって、空に二つの別があるわけではない。中観において、戯論寂滅であり、縁起であり、仮設であると指摘された空の世界は、空「無」のものであるのにたいして、第二の「無の有」は唯識思想に特有の空の捉え方である。了得されていなかった勝義空が了得される状態となることが「無の有」の智であるかぎり、唯識の空は理解せられたものということができる。

「無の有」は、後世の中観学派によって語自体が矛盾するものであるとして、他の識論や三性説とともに批判の対象とされるのではあるが、しかし空という否定を通じて肯定の側面をその中に自覚的に捉えるということでは、すでに竜樹の中に見られたものにさらに一歩を進めたものである。主客は実在しないということが空性であるが、その空性にあって認識は現実にはたらいているのである。主客は実在しないとは、主客として顕現していた状態が顕現しな

くなることであって、主客の有が無になることではない。無として捉えることは、存在・非存在の地平において空を見ることであり、無を非有として有的に捉えることである。われわれにとっては、有的な捉え方は無始時以来の本性であることを考えれば、有的な捉え方を否定する空の実践もまた無限の繰り返しを要求する。空の実践は一回かぎりのものではなく、転依もまた一回性ではありえない。無限の繰り返しによって、限りのない存在の世界が否定せられるとは、空が限りなく有の世間においてはたらくことである。空「無」が「無の有」として有の態にはたらきでるのである。そして「無の有」である智が数限りなく有の態にはたらくことによって、智みずからも限りなく向上を見ることとなる。「無の有」である智のはたらきの中に、唯識学派の自利・利他の行の理解を見ることができると同時に、智みずからの限りない向上の中に、転依が必ずしも一回かぎりのものでないことを意味しており、そこに菩薩の修する初地から十地への行の必要なことが示される。

有と空の止揚　中観と唯識との思想史から見た関連については、『解深密経』などが一代の仏教を三時の法輪で判定するという形で、つぎのように説かれる。

(1)アビダルマ仏教の有に執着する見解が、

(2)竜樹の思想形式の基盤となる般若の教えによって否定せられた。それは一切法無自性という空を隠密相をもって示すために、人びとは空見に執着するに至った。

(3)このため有空両教を止揚し、一切法無自性の空を顕了相をもって説く唯識の登場を必要とした。

中観によって一切世間は幻のごとき自性として自性空とせられるとき、外の世界が幻のごとき自性であるだけでなく、外のものを捉える内なる知覚もまた幻のごときものとなる。とすれば、一切世間が幻のごときものであることを何に

よって知ることができるであろうか。心が見るものと見られるものという能所の世間として顕現している、その心による以外に、幻のごとき世間が幻のごときものとして知覚せられることはないとの理由から、唯識において識が主体的にとりあげられたのである。中観にあっては、能所の相互依存性の中に能所が空無であることと、仮設としての世俗の成立することとが示され、また能所の相互依存性によって転迷開悟への道が求められたのではあるが、何によって世俗が成立し、何にもとづいて世俗より勝義への転回が行なわれるかという具体的媒介が欠如していた。唯識ではそのことを、識による世俗の成立と世俗からの転回として示した。中観によって顕わしだされた般若空の思想がそのまま唯識思想によって継承され、組織大成せられたのである。

Ⅷ 瑜伽行唯識から密教へ

——四智から五智へ

吉田　宏哲

一　成仏論の一般的契機

四智と五智　真言密教の教主である大日如来（摩訶毘盧遮那如来）は、その頭上に五智の宝冠をいただいている。五智とは法界体性智、大円鏡智、平等性智、妙観察智、成所作智の五で、この五智は五如来、すなわち、順次に大日、阿閦、宝生、阿弥陀、不空成就の五如来に対応している。

他方、四智とは瑜伽行唯識派の諸論に説かれるもので、これは密教の五智の第一、法界体性智を除いた、大円鏡智等の四智である。密教の場合と異なり、この四智はそれぞれの仏に対応するのではなく、われわれの意識が転換して四種類の智慧になったとせられるのである。もちろん、四智を獲得すれば仏であるが、これは密教で説くごとき四仏に対応するわけではない。

何故、四智を説くかというと、唯識派ではわれわれの意識を八種類あるとし、そのうち前五識といわれる、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識の五識が転換すると成所作智になり、第六識といわれる意識が転換すると妙観察智になり、第七番目の末那（マナ）識が転換すると平等性智、第八阿頼耶（アラヤ）識が転換すると大円鏡智になるといわれているからである。

ところで、先ほど、密教では五智五如来を説くといったが、これは、『金剛頂経』系の密教といわれる経論で主として説かれてくるのであり、中国・日本へ伝来したもう一つの密教の系統のもっとも代表的な経である『大日経』（『大毘盧遮那成仏神変加持経』）には、五智や四智は説かれていない。そのかわり、大毘盧遮那如来の智慧は一切智智といわれている。『大日経』の漢訳の註釈書である『大日経疏』には五智という言葉は出てくる。蔵訳の註釈では四智

のみである。

さらに、インドやチベットで盛んに行なわれた後期の密教になると、そこで説かれる仏や仏の智慧もまた違ったものになってくる。

そこで以上からもわかるように、瑜伽行唯識から密教へという大きな転換の中で、四智から五智へということにポイントを絞って考察することは、それはそれで意味があるのであるが、その系列だけを追ってゆくと、一切智智のみを説く『大日経』の位置づけができない。それゆえ、本章の主題は瑜伽行唯識から密教へということであるが、副題は「四智から五智へ」ということよりも、むしろ「智の概念の転換をめぐって」といったテーマとして考察を進めたい。もちろん、このテーマの中に「四智から五智へ」ということは含まれている。

それでは、智の概念の転換を瑜伽行唯識から密教への転換においてみるとは、いかなることを意味するか。あるいは智の概念の転換を見ることが何故、唯識から密教への転換のポイントとなるのか。

成仏の四つの契機　唯識仏教も、密教も仏教である以上、そこには共通の問題設定とその解決がある。そしてこの共通の問題設定の上での解決の特殊性が、両者の相違あるいは転換の特質を明らかにしてくれる。たとえば、唯識仏教と密教の共通の課題が成仏であるとすれば、唯識仏教はこの成仏の内容を四智の獲得に見たのであるし、密教は一切智智あるいは五智の獲得に見たのである。その場合、何故、四智ということが言われたかというと、人間の意識の構造を八識とし、その八識は四つの意識のタイプに分類されるから、この四つの意識のタイプが成仏によって四つの智慧に転換するとされたからであり、また五智の場合は、この四智の思想を受け継ぎながら、さらに四智によっては尽くしきれないという洞察が、四智にさらに法界体性智を加えて五智の思想を生み出したのである。

そしてその場合、唯識仏教において八識説が説かれたのは、共通のテーマである成仏ということにとっていかなる意味を有するか、あるいは識から智への転換はいかにして行なわれるかということが問題になるであろうし、同様に、密教の場合の五智でも同じことが問われ、あるいはさらに五智ということが説かれた結果、密教自体にいかなる成仏思想上の変化がおこったかということなどが問題になるであろう。それゆえ、ここではまず共通の課題を規定し、この課題にたいして、唯識仏教と密教とがいかに解答を与えていったかを見ることによって、唯識仏教から密教への転換の必然性を探りだしたい。

ここで共通の課題というのは、先ほど例としてあげた成仏ということである。仏陀の教えが仏教であるが、その教えの目的はわれわれ衆生が仏陀と同じく仏に成ること、すなわち成仏することである。浄土教でいう往生ということも、生死の世界から仏の世界たる極楽浄土へ往くという意味では成仏である。浄土というのは仏の国であって場所のようであるが、仏教では場所とその場所にいる人を違ったものとは考えないから、仏の国にいる人は仏だからである。

そこで、成仏にしても往生にしてもこれを分析的に考えてみると、衆生から仏になる、あるいは生死の世界から仏の世界へ往くということであって、そこには①衆生、②衆生と仏の関係、③いかにして衆生から仏に成るか、あるいは往くか、④仏、という四つの要素、あるいは契機が考えられる。それゆえ、あらゆる仏教の共通の課題が成仏であるとすると、この課題は今の四つの契機から考察することが可能であろう。すなわち、この四つの契機のそれぞれにたいしていかに答えるか、あるいはこの四つの契機をいかなる関係において捉えるかが、仏教の諸法門の特性を顕わすものとなるわけである。

成仏論の批判的綜合　しかるに、問題はこれのみに止まっているのではない。さらに二つの事柄が指摘されなけれ

ばならない。すなわち、その一は、このように全仏教を四つの契機をもった成仏論から考察するということは、仏教のすべての法門の比較を可能ならしめるということである。もちろん、すべての法門といっても、歴史的に形成された法門以外のものは考えることはできないから、たとえば阿毘達磨仏教とか中観仏教、唯識仏教、如来蔵仏教、浄土教などが仏教の法門であるし、また中国、日本のさまざまな宗派もそのうちに含まれるであろう。いずれにしても、これら諸法門が先ほどの成仏論という観点から比較されることが可能となれば、これはただちにこれら諸法門の綜合ということにつながっていくはずである。もちろん、これは批判的綜合であって、諸法門のたんなる無批判な羅列ではない。そこで成仏論の四つの契機のみではなく、このように種々の成仏論を批判的に綜合するという契機を指摘したのは、実はすでにインドにおいて『法華経』の一乗思想であるとか、中観派の清弁に見られる小乗、唯識、中観の批判的分類とか、中国仏教諸派の教判論とかにおいてこの契機が顕われているからにほかならない。そしてそのもっとも壮たる批判的綜合の体系が日本の弘法大師空海の『秘密曼荼羅十住心論』である。

ところで、この空海の『十住心論』は、前述の『大日経』の初品である「住心品」にその構想の大半を負っている。もちろん、「住心品」と『十住心論』ではその論述にいくつかの重大な差異があることを見逃すことはできない。しかし、いまここでいう仏教の諸法門の批判的綜合という点では、『大日経』「住心品」は数ある密教経典の中でも、その嚆矢となるものである。とくに、『大日経』にたいする漢訳の註釈書である善無畏・一行の『大日経疏』は、弘法大師がその教学の構成にあたって大いに依用したものであるが、その「住心品」の註釈には、経の所説にのっとりながら、声聞、縁覚の小乗思想からはじめて、唯識、中観、如来蔵、天台、華厳の諸思想が網羅されているのである。それゆえ、もとに戻って、『大日経』「住心品」の思想から見れば、瑜伽行唯識から密教へというテーマは、密教にとっての一契機を問題にしているのみなのであって、密教は唯識仏教のみからの展開としては把握しきれないという消

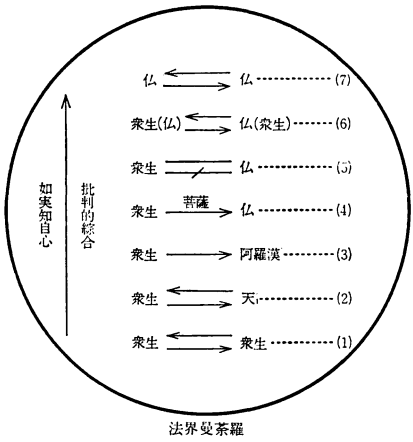
息が、ここにうかがえるであろう。

成仏における主体性　さて、成仏論における批判的綜合の契機と並ぶもう一つの問題は、成仏における主体性の問題である。すなわち、成仏というのは、もともと成仏論の問題ではなく、主体の成仏の問題であるということである。これを換言すれば、成仏とは知識の問題ではなく実践の問題であり、成仏とは何かではなく、いかに己れが成仏するかが問題になっているということである。そこで、この点において、前述の成仏論の四つの契機を見ると、第一の衆生とは一般的なる衆生ではなく、まさに己れ自身の謂であり、衆生と仏との関係とは己れと仏との関係にほかならず、③の衆生から仏にいかにして成るかは、己れがいかにして仏になるかであり、④の仏とは、まさに己れ自身が仏なりや否やという問題なのである。そこで、成仏が己れの成仏であるという契機においてこれを見ると、われわれは再び『大日経』「住心品」に引き戻されることになる。すなわち、『大日経』「住心品」に説く、〈如実知自心〉ということが、まさにこの問題のポイントである。

成仏論の見取り図　そこで、以上述べたことをさらに明確にするために、成仏論の四つの契機と、批判的綜合、および如実知自心ということを表にして示してみよう（次ページの表参照）。

この表で、成仏論の②の契機、すなわち、衆生と仏との関係は、衆生と仏との間の直線および矢印で示した。また左方の下から上へ向う矢印は、教説の批判的綜合の展開を示すと同時に、如実知自心の転昇、および如実知自心の全体を示すと考えてよい。その場合、如実知自心の転昇は批判的綜合を示す矢印と重なり合っており、如実知自心の全体は円環で示された全体である。

右方の(1)〜(7)の番号は、批判的綜合の展開の順序であると同時に、歴史的に形成された成仏論の系譜の特性を(1)から(7)へという順序で示したつもりである。このうち、(1)〜(2)は仏法を知らない生死輪廻の衆生界を示し、(3)は灰身滅智の阿羅漢果を目指す声縁二乗、(4)は転識得智による三劫成仏を説く瑜伽行唯識派、(5)は縁起と空性の同一性と差異性とを説く中観派、(6)は衆生と仏との同一性と差異性とを如来蔵によって説く如来蔵系仏教、これには本覚、不覚、始覚を説く『大乗起信論』の説も入る。(7)は如実知自心、即身成仏を説く真言密教、を対応させている。ただしこの場合、(7)だけが真言密教なのではなく、前述の如実知自心の全体がこの円環のうちに示されているとすれば、如実知自心が真言密教だからこの(1)〜(7)の全体が真言密教だということになる。



このような図式化はあくまでも理解の便に供するためのものであって、内容の完全な表示たりえないことはいうまでもない。たとえば、この表示では成仏論の四つの契機のうちの第三、成仏の方法はたんに矢印で示された関係でおさかえられているし、また衆生と仏との規定こそがこの関係と対応してくるのに、その対応の内容もいっこうに明らかではないからである。さらにたとえば、瑜伽行唯識は中観仏教より下位にあるが、瑜伽行唯識派の成仏論の結論は中観仏教とまったく違っているとは思わないから、この位取りを固定的に捉えてしまうことは危険なのである。それに、中観仏教における衆生と仏との関係をイコールで示したが、これとてことはそう簡単なものではない。

さて、しかし序論はこれくらいにしておいて、瑜伽行唯識から密教への転換を智を主題として詳論しよう。

二　業煩悩論よりみた仏教諸学説

前節で指摘したように、密教はひとつの綜合仏教であるから、たんに瑜伽行唯識から密教へという部分的な考察で尽くされるものではない。

それゆえ、前節では全仏教の教説を通貫するテーマとして成仏論の四つの契機を挙げ、さらにこれら成仏論を綜合する二つの契機、すなわち客観的ならびに主体的契機を指摘したのである。

そこでこれ以後は、個々の成仏論を個別に論ずることになるが、その場合、前述の四つの契機で示された成仏論の全体を歴史的に考察するのではなく、むしろ四つの契機の一つ一つを論理的に考察するという叙述の形式をとることにする。その場合、本章の課題である智の問題は仏の問題にほかならないから、成仏論の第四の契機に対応するものであることは指摘するまでもあるまい。また、この節で考察する成仏論の第一の契機、すなわち衆生の問題とは、仏教各説における業煩悩論である。これは今日的な表現でいえば、仏教の人間観あるいは人間行為論ということであろう。

1　阿毘達磨仏教と中観仏教における業煩悩論

阿毘達磨の業煩悩論　ここでは、阿毘達磨仏教ということにおいて世親の『阿毘達磨倶舎論』をその代表的な論書

と見なし、その業煩悩論を考察する。

『倶舎論』の構造が四諦と「破我品」より成ることは言うまでもないが、そのうち集諦にあたるものが「業品」と「随眠品」である。「業品」の主題は、身・口・意の三業と身口に表業と無表業をわけるから五業となり、これを善・悪・無記の三性によって規定する。そこで『倶舎論』の行為論としては、善因楽果、悪因苦果の業異熟の理論がその主題であって、これによって人間存在の必然性と自由意志の問題を統一的に解釈している。すなわち、われわれが現在かくあるのは、われわれの善悪業の果であるが、果は善悪ではないから、未来に向かう現在の行為の自由なる選択を可能ならしめているのである。

しかるに、業はそれ自体で発動するのではなく、必ずそれを引きずっていくものがあり、これが貪瞋痴等の煩悩であり、輪廻につなぎとめるから繋ともいい、また汚れたものであるから漏ともいう。煩悩はその他、惑とか結とか使とか纏とかの異名があるが、いずれにしても、行為が行なわれる道を規定するから、行為は業道であって、ここに輪廻道、生天道、解脱道の概念が成立するのである。このうち解脱道はまさに道諦にあたり、「賢聖品」において説かれることになるが、ここでは業を引きずっていくものとしての煩悩をいかに断じていくかということが、この品の主題である。煩悩すなわち惑を断ずるから断惑で、これによって涅槃の理を証することになる。

しかるに、惑は分別起の惑（見惑）と倶生起の惑（修惑）とがあり、分別起の惑は我見等の後天的な惑であるが、倶生起の惑である貪瞋痴等は本能的なものであるから、見惑は真実の理を悟れば頓断し見道に入るということになるが、修惑の断は漸断であって、見・修の惑を断ずるに速くても三生、遅ければ六十劫という長期間を要するという。断惑証理の方法は成仏論の第三の契機に対応することになるが、ここではその時間に関してのみ述べておくと、三生六十劫かかるのは声聞で、独覚は百大劫、菩薩は三祇百劫に福智の資糧を積集して成仏するということになる。

中観の業煩悩論　つぎに、中観仏教ということにおいては、竜樹の『中論無畏疏』によってその業煩悩論を考察したい。竜樹は世親より二百年以上も前に活躍していたのであるから、世親の業煩悩論を知ってはいない。しかし、阿毘達磨仏教の輪廻と解脱に関する理論、業とその果についての理論が『中論無畏疏』においてはその批判の対象として二章を形成しているので、これによって中観仏教の業煩悩論を概観することにする。

まず、「観縛解品」第十六の所論の中心は、縛と所縛との関係の考察から両者が成立しないことを述べるのであって、その不成立の論拠はまったく「観去来品」による。すなわち、已(すで)に去ったものは去ることがなく、去らないものにも去ることは無く、現に去りつつあるものにも去ることは無いように、已縛にも未縛にも現縛にも縛ということは無く、それゆえ、縛せられるということも無いというのである。そこで已縛がなければ解脱も無いのは当然だが、未縛にも解脱はなく、また已縛が解せられつつあるということもできない。なぜなら、已縛と解脱とは別のものであるから。それゆえ、これによって輪廻と涅槃とが分別によって成立しているのであって、この分別を検討していくと、かかる分別自体が成立しえないことが示されたのである。

つぎに「観業果品」に関しては、つぎの三つの事柄について論じておきたい。すなわち、その一は不失法、二は業、煩悩、果はそれぞれ無自性であるが、この三者に自性があるかのごとく説くのは世俗諦であること。第三に煩悩と業と身等と作者と果等とは乾闥婆城、陽炎、夢にたとえられていることである。そのうち、不失法は業があるからその相続を不失法によって説くのにたいし、竜樹はむしろ業は無自性なるゆえに不失であると説く。もし不失ならば、生じたものは滅することはない。生ずれば失なわれるが、不生ならば失なわれずという。第二は、業に自性があれば業は常であり、常ならば所作ではない。常に所作はないから。それゆえ無所作であるものが果を作ることがどうしてできるかという。また、業が不作で果を生ずるとすれば、世俗に反するし、善悪の果は勝手に起こることになるし、異

熟は異熟を生じて限度がなくなるであろう。

2　瑜伽行唯識における業煩悩論の展開

1において阿毘達磨仏教と中観仏教とを考察して了解せられた事項はつぎのごとくである。阿毘達磨仏教において、惑業苦の三悪道は、いわば実体的なものとして無為無漏の涅槃に対立せしめられ、それゆえ、惑を除滅する解脱道も、三界における諸煩悩の煩瑣な系列を一々断じていく過程にほかならなかった。また輪廻の実体化はその滅である涅槃を有にたいする無として、すなわち灰身滅智の空寂として規定することになり、涅槃も無漏無為の一の実体、あるいは自性として輪廻に対立し、かくして両者の間の有無の隔歴はいかんともなしがたいものとなったといわざるをえない。竜樹の『中論無畏疏』は、まさしくこの有無の隔歴を分別・戯論となしたのであり、般若の智による有無等の隔歴の内在批判にほかならない。竜樹はこの内在批判によって、一切法の無自性性を明らかにしたのであり、これによって惑業苦等の教説が世俗諦にほかならず、この世俗諦が無戯論なる勝義諦においてのみ成立することを明かしたのである。これ、仏は二諦によって法を説くといわれたゆえんの事柄であるが、他方、勝義諦としての仏智が世俗諦の限界を顕わにしてゆくプロセスは、竜樹自身の智の働きにおいて顕わになるという形で、それゆえ、勝義諦はあくまでも智の働きを背後で支える不可言説法として残されていたのである。

『解深密経』の業煩悩論　瑜伽行唯識の所依の経典のひとつたる『解深密経』は、まさしく阿毘達磨と中観の提出した課題にたいするひとつの解答である。すなわち、阿毘達磨仏教が法を実体化し、中観仏教がこの法の実体化を批

判し、仏の教説を二諦として説いたとすれば、問題はいかにして世俗諦から勝義諦に入るか、ということになるからである。

『解深密経』の構成は、「勝義諦相品」「心意識相品」「一切法相品」「無自性相品」「分別瑜伽品」その他であるが、これらの諸品のポイントは、「勝義諦相品」において二諦を説き、以下順次に阿陀那識、三性・三無自性、法仮安立瑜伽を説くということにある。

これによっていかなる立場が確立されたか。まず、①勝義諦が不可言説であるということに対応して、一切の言説は仮であり、仏の教説すら世俗諦にほかならないことが表明されたこと。②阿陀那識あるいは阿頼耶識において、惑業苦の輪廻相続が可能ならしめられる依処が説かれ、同時にこの阿頼耶識は諸仏によって衆生がこれを我と分別することを恐れて説かれなかったとすることにより、不可知の阿頼耶識なる概念が成立し、この不可知の識の転換が不可言説なる勝義諦に対応するという道が拓かれたこと。③それゆえ、この阿頼耶識こそが輪廻道と解脱道とを成立せしめる結節点であり、阿毘達磨における煩悩の断滅は識の転換の理論に変容したこと。④三性は遍計所執相たる輪廻と円成実相たる涅槃とが、依他起相なる不可知の阿頼耶識との三相において成立している様態を明かし、⑤三無性は相と生と勝義の無自性性を説くことによって、三性説の実体化を否定しようとしたこと。⑥輪廻から涅槃への実践論はまさしく奢摩他、毘鉢舎那の修習であって、のちのいわゆる如理作意瑜伽たる法仮安立瑜伽であること。⑦この法仮安立とはいわゆる契経等の十二分教であるが、これは奢摩他毘鉢舎那修習における法と義とにほかならない。そのうち、法とは名と句と文と別と総の五であり、義とは十種であって、尽所有性、如所有性、能取義、所取義、建立義、受用義、顚倒義、無倒義、雑染義、清浄義である。そこで尽所有性とは諸の雑染清浄法中のあらゆる一切の品別辺際であり五蘊十二処等のごときもの。また如所有性とは一切染浄法中のあらゆる真如であって、これに七種あるという。す

なわち、①一切行に先後性なき義たる流転真如、②一切法の補特伽羅無我性と法無我性たる相真如、③一切行は是れ唯識性なりという了別真如、他の④は苦集滅道の四諦である。しかも、流転真如と苦集諦とによって、一切有情の平等平等なるを知り、相真如と了別真如によって一切法は平等平等であり、滅諦たる清浄真如によって、一切声聞菩提、独覚菩提、阿耨多羅三藐三菩提は平等平等であり、道諦たる正行真如によって、聴聞正法の縁総境界と勝奢摩他、毘鉢舎那所摂受の慧とは平等平等であるという。

つぎに、能取の義は内の五色処または心意識および諸の心法であり、所取の義は外の六処または能取の義、所取の義である。

そこで、かくのごとく、相真如と了別真如によって一切法の平等平等を建立したということは、人法二無我と唯識性とによって輪廻と涅槃、煩悩と菩提の平等平等を確立したことにほかならず、これは先に『中論無畏疏』で考察した、輪廻と涅槃との空性を説く考察と軌を一にしているということができるであろう。ちなみに、『中論無畏疏』の第十八章「観我法品」に人法二無我を説くことはここに指摘するまでもあるまい。

以上のごとくが『解深密経』における阿頼耶識、三性、三無性、唯識性、人法二無我、所取能取義等の義であるが、これらの諸概念は瑜伽行唯識のもっとも重要で基本的な概念である。しかるに、これら諸概念の相互の関係は、この経において必ずしも統一的に提示されているわけではない。すなわち、これはたとえば、阿頼耶識と三性、三無性との関係、あるいは十種義中に如所有性、所取義、能取義が並列されていること、如所有性中に相真如と了別真如が並列されていること等によってもうかがうことができる。

識の転変による統一的解釈——『唯識三十頌』　このような諸概念を識の転変として統一的に解釈しようとした論が、

世親の『唯識三十頌』であって、われわれはこれを安慧の釈によって俯瞰することにしよう。

そこではじめに、『唯識三十頌』安慧釈の構造を項目的に羅列すると、①人無我、法無我は煩悩障、所知障の対治に対応せしめられ、これらはまた、解脱と一切知者性との獲得に対応する。②唯心を如実に知ることがこれを可能ならしめる。③我法の仮設は識の転変において行なわれ、この転変は因転変と果転変とである。④転変は三種であり、異熟転変と思量転変と了別境転変である。これらはそれぞれ阿頼耶識、染汚意、六識に対応する。これら三種の転変の相互関係は、『解深密経』「心意識相品」の偈によっており、阿頼耶識を水にたとえると転識は波にたとえられる。⑤これら三種の識の転変は妄分別であって、すべて妄分別せられる器世間、我、五蘊等の諸法は実有ではない。ゆえに一切は唯識のみのものである。⑥現在の生において何故妄分別が起こるかというと、一切の種子を有する阿頼耶識と転識との更互に因となり果となる力から行なわれるのである。⑦二取の習気を伴なった業の諸習気が、前の異熟が尽きたときに、他の異熟たる阿頼耶識を生ずる。二取の習気に支えられない業の諸習気は異熟果を生ずることがない。⑧『阿毘達磨経』の偈、「界は無始時来のもので、一切諸法の所依である。それがあるから一切の趣があり、あるいは涅槃の証得もある」において、界とは阿頼耶識である。阿頼耶識によって輪廻が成立し、阿頼耶識によって有余と無余の涅槃界が成立する。⑨何故、阿頼耶識によって涅槃界が成立するか。輪廻の主因は諸煩悩であり、諸煩悩、随煩悩の種子は阿頼耶識中に阿頼耶識の種子として熏習される。この諸煩悩の種子が阿頼耶識中の煩悩対治道によって除去されるのである。⑩唯識のみが真実であるとき、はじめて三自性が建立せられる。そのうち、所分別とはかの妄分別の所取と能取とであり、この所取と能取とを一切時に、まったく遠離していることの依他にあるのが、円成実性である。⑪円成実性が見られないとき、依他性は見られない。⑫三自性は三無自性である。⑬唯識たるものということによって現観（Abhisamaya）が説かれているのである。

3　阿頼耶識から如来蔵へ

実践修観の問題　業煩悩論は、阿毘達磨仏教の実体的業煩悩論が、中観仏教の輪廻と涅槃の不一不異の理論を媒介として、唯識派の阿頼耶識の理論へと展開した。すなわち2において指摘したように、阿頼耶識において惑業苦の輪廻と清浄なる涅槃とが成立する。

そこで、問題はいかにして、この清浄なる涅槃界に趣くかであるが、これはまさしく実践修観の問題であって、しかもその修観の内容あるいは方法は、輪廻の規定のうちにこそ顕わにされているであろう。そのうち、瑜伽行唯識派の実践道は2においても簡単にふれたごとく、法仮安立瑜伽あるいは如理作意瑜伽であって、このポイントが入無相方便観および十地における転識得智の理論である。

しかし、実践修観の理論はのちの第三節で説くとして、ここでは業煩悩論に関するもうひとつの系統、すなわち如来蔵思想について、これを阿頼耶識思想との関連において略説しておきたい。

如来蔵思想の所依の経としては、『勝鬘経』『如来蔵経』『不増不減経』などがあげられているが、ここでは『仏性論』を中心にしてこれを考察したい。その理由としては、『仏性論』が天親菩薩造、すなわち唯識仏教の驍将、世親の作とされているからであり、事実唯識仏教の主要なテクニカル＝タームである三性、三無性、八識説が、この論に登場し、唯識思想と如来蔵思想との関係を示唆しているからである。

如来から衆生へという視座　業煩悩論の系列からいえば、如来蔵思想あるいは仏性思想の特徴は、衆生から如来へ

という唯識思想にたいして、如来から衆生へという視座を導入したことにある。もちろん、唯識思想にも如来から衆生へという契機がなかったわけではなく、これは2において述べたように、法仮安立がそれを意味していた。しかし、唯識思想の主眼点は阿頼耶識にあったのであり、この阿頼耶識は涅槃を成立せしめる論理的根拠であるとはいいながら、むしろ生死輪廻の実体的な根拠にほかならなかった。そして、この実体的な根拠の断滅には実体的な時間が必要とされるから、たとえば三劫成仏などという思想が成立していたのである。

しかるに、如来蔵思想は『仏性論』にも説くように、如来蔵の三義は一所摂蔵、二隠覆蔵、三能摂蔵であって、この三義の主体あるいは視座はすべて如来である。すなわち、所摂を蔵とするとは、如来の蔵に衆生が摂せられているのであり、隠覆を蔵とするとは、如来がみずから現われないから蔵というのであり、能摂を蔵とするとは、如来が一切の功徳を本来有しているからである。

それでは仏性思想はどうであるか。従来、仏性と如来蔵とは学界において明確な区別がなされていなかったように思われる。しかし、筆者は仏性思想は唯識仏教と如来蔵仏教の中間に位置し、仏性思想は悉有仏性ということによって視座を仏の側に移行している点では如来蔵思想に連続するが、衆生が仏性を有するという点において唯識仏教の主観的な側面を保持していると思う。そしてこの主観的な側面を斥ける言表が悉有仏性ということであって、『仏性論』にも説くように、これによって自分だけが発心したという高慢心を斥けるとされたのである。ちなみに、道元禅師の「悉有が仏性である」ということは、空海と同様、如来蔵をもさらに超出する立場を表明していると思う。

そこで、かくのごとき事情は、『仏性論』において、仏性の体が三性所摂であるとされ、その三性が三無性および三性（分別、依他、真実）とせしめられたこと、また、心意識すなわち六識心、阿陀那識、阿梨耶識は無生無滅法中において決定して不生なりとせられたことの意味をよく了解せしめるものである。また、阿梨耶識はいまや、転依の法

身の第五番目の名前として、抜除阿梨耶として登場してくる。すなわちここでは阿梨耶識はその転依の側から説かれているのであり、唯識派におけるごとく輪廻の主体の側から説かれているのではない。

それゆえ、今や、業煩悩論の側から仏教諸派の理論を考察してきたこの節自体が新たなる節へと転換しなければならないのであるが、その前に、それでは如来蔵思想自体において業煩悩論はいかなるものに転換したかを見ておこう。

本無の業煩悩論　一切衆生悉有仏性が説かれたのは、五種の過失を除き、五種の功徳を生ぜんがためであるという。五種の過失のうち第三が虚妄で、これは衆生の過失である。この過失に二つあり、一は本無、二は客である。そこで本無とは、如如理中に本より人我はないのに人我の執をなすが、この執には本がないのである。本来ないものに執われることによって無明等を起こし、無明によって業を起こし、業によって果報を起こす。それゆえ、このような惑・業・苦の三は無実を根本とし、所執は無であるから能執も無である。またこの執によって起こされる無明諸業果報もみな虚妄であるから、受者も作者もなくただ執のみがある。これ虚妄であるから本無という。つぎに是客とは、有為の諸法は念念に滅して停住することがない。能罵所罵の二には所有がなく、ただ初刹那を旧とし次刹那を客となすのである。能罵所罵は起こればたちまちなくなるが、それは初刹那は怨だが次刹那は非怨だということになる。非怨なる客中において旧報をなすのであるから、この執は不実であり、これを虚妄と名づけるのである。そしてこの執が起これば正智は生ずることはない。そこでこの執を除くために仏性を説いたのであり、仏性とは人法二空所顕の真如であり、真如によるから能罵も所罵もない。この理に通達することによって虚妄の執われを離れることができるという。

以上によって明らかなごとく、今や煩悩は衆生を輪廻に結びつける力ではなく、虚妄に過ぎず、本来無であり、客にすぎないことが説かれた。かくして従来の仏教の主題であった断惑証理は、証理がすなわち断惑なることへと転換

したということができよう。

三　瑜伽行唯識から密教へ

1　四智と五智

『仏性論』においては、惑を本無と客とすることにおいて、瑜伽行唯識と如来蔵の両者が共在していることを見た。すなわち、本無ということにおいて説かれているのは、虚妄分別の本無、所取能取の二無であり、客ということにおいては如来蔵思想における客塵煩悩の無ということだったからである。

ところで、本章の課題である五智思想の形成の直接的な淵源は、瑜伽行唯識に説く四智あるいは五法の思想である。五法とは法界清浄と四智、すなわち大円鏡智、平等性智、妙観察智、成所作智の五であり、これは『仏地経』『大乗荘厳経論』安慧釈、戒賢の『仏地経解説』、親光菩薩等造の『仏地経論』等に説かれている。

他方、五智として先の四智と法界清浄に対応すると考えられる法界体性智が説かれている密教経典は、不空訳の『金剛頂経一字頂輪王瑜伽一切時処念誦成仏儀軌』であり、同訳『金剛頂瑜伽中発阿耨多羅三藐三菩提心論』である。その他、金剛智訳の『金剛峯楼閣一切瑜伽瑜祇経』にも五智の名が見えるが、これが法界体性智等の五智であるか否かはこの経自体からは不明確である。その他、不空説という『金剛頂瑜伽略述三十七尊心要』に毘盧遮那如来真如法

界智とその他の四智が説かれ、金剛智訳『金剛頂瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』中にも五智の名が見えるが、この場合、法界体性三昧というのがあるが法界体性智とは言われていない。

すでに述べたように、『大日経』は一切智智の因、根、究竟を問うという設定で、この経全体の構想が打ち樹てられていた。また、『金剛頂瑜伽中略出念誦経』の意図も、秘密瑜伽によって一切智を得んがために説かれたのであるとされている。ここでチベット所伝のタントラの四種の分類は問わないにしても、中国、日本に伝承された胎蔵系、金剛頂系の二種類の密教経典において、胎蔵系は五智を説かず、金剛頂系も必ずしもすべての経軌が五智を説くわけでもなく、いわんや五智の獲得を主張としているわけでもないとしたら、われわれはこれをいかに理解すべきであろうか。

これを解く一つの鍵は、弘法大師の『即身成仏義』にあると思われる。すなわち、この書の初めにでてくる有名な偈文の中に、「各具五智無際智」というのがある。この句の意味するところは二つあって、一つは瑜伽行唯識で説くような転識得智ではなく、むしろ前章の最後の結論である如来蔵仏教的な発想、いや、さらにそれを超えた立場からいわれているということ。もう一つは五智どころではなく無際智が各具であるといわれていることである。

それゆえ、四智から五智へというテーマが最終的に解決されるには、弘法大師の教学にまで行かなければならない。しかし、密教ということにおいて、弘法大師の教学までを論ずるためには、その前に、少なくとも『大日経』『金剛頂経』と中国の天台、華厳両思想および『大乗起信論』の注釈書である『釈摩訶衍論』に言及しなければならない。だが、限られた紙数の中でこれらを論述することは不可能であるから、『大日経』に焦点を絞って瑜伽行唯識から密教へというテーマにたいする論攷の責めを果したい。

2 『大日経』「住心品」における唯識から密教への転換

『大日経』の密教　『大毘盧遮那成仏神変加持経』、すなわち『大日経』が成立したのは七世紀初めであるといわれている。

瑜伽行唯識から密教へ、あるいは大乗から密教へというテーマにとって、この経はつぎのような理由から、最大のエポック＝メーキングな位置を占めている。すなわち、(1)最初の体系的な密教経典である。(2)阿毘達磨仏教をはじめ、大乗仏教を代表する三大思想、すなわち、中観、唯識、如来蔵思想が批判的に綜合されている。

そこで、(1)は(2)の結論であるが、結論、すなわち密教とは何かを『大日経』によって項目的に羅列し、つぎにその結論が(2)といかにかかわるかを考察しよう。

(1)大毘盧遮那如来観の成立。
(2)曼荼羅、真言、印契による三密瑜伽なる修法体系の成立。
(3)諸思想の批判的綜合と主体的実践の結合。
(4)世間道と出世間道の教理的並びに実践的統一。
(5)解脱論と救済論の統一。

これらが『大日経』によって表明された密教の特徴である。また、密教経典は『大日経』の後も続々と出現し、中国、日本に伝来した金剛頂経系の密教、インド、チベットにおいて開花した瑜伽タントラ（これは金剛頂経系の密教と対応する）、無上瑜伽タントラ等の密教経典があるが、密教思想史上の位置からいえば、これら『大日経』以後の密教

経典は、上述のごとき『大日経』における密教思想の確立を前提として開花した密教であるといっても過言ではない。

唯識思想との関連　そこで、それでは『大日経』によって表明された上述のごとき密教思想の特徴は、大乗仏教、とくに瑜伽行唯識の思想といかにかかわっているであろうか。

およそ、新しい思想が歴史に登場してくるとき、そこに起こっている事柄は古い思想の否定と肯定である。それゆえ、思想の展開の歴史はおのずから弁証法的なのであって、思想史の方法とはこの弁証法的な運動の内容化、肉づけであろう。しかるに、この内容化は運動の論理を顕わにするものであると同時に、新たに登場した諸概念の解明、さらには古い思想体系と新しい思想体系の内面的、外面的関係の究明ということになる。しかも、思想はヘーゲル哲学における絶対精神の自己運動のごときものではなく、これを担い実践する人びとの思想である。そしてかかる意味からいえば、古い思想が新たな思想に展開するのではなくて、古い思想が見捨てられ新しい思想が登場するということになる。あるいは新しい思想が新たに人びとによって信奉されていくのである。

それゆえ、思想にとっての主体は常に衆生でありわれわれである。

逆にいうと、いかなる衆生が、いかなる思想を選んだかという視点から、思想史の転換を見ることもできる。もちろん、その場合、下部構造が上部構造を規定するといったたぐいの議論ではなく、思想の有する論理と体系の独自性を認めての上での、それを担う衆生との相関関係を問題にしての話である。

すでに前節で、小乗、大乗の諸思想を、それぞれに代表的なものと目される諸経論によって論じてきた。しかし、その場合考察の視座は業煩悩論がいかに取り扱われていたかというところに置かれていた。そして結論的には、衆生から仏へという移行の理論から、仏がむしろ前面に登場してくるという状況に着目した。

菩薩思想の転換　この視座の推移は他方では、仏教における他人の存在の問題と相応する。すなわち、きわめて概括的な言い方にすぎないが、阿毘達磨仏教において問題になったのは、まさに己れのみの悟りであり、その悟りすら煩悩の実体化による時間の実体化のゆえに、灰身滅智がその果であるということにより、他者の救済は問題になりえなかった。大乗仏教の興起はたとえどんな社会的な教団の形態をとったものとしてであれ、その精神においては悟りの普遍性が追求されたのであって、その思想的な結論が不著生死、不住涅槃であろう。そして、小乗仏教の担い手が声聞、縁覚といわれたのにたいし、大乗のそれは菩薩といわれたのである。菩薩、すなわち、菩提を求める有情、菩提薩埵である。かれは衆生にあらず、仏にあらざる者である。何故、衆生にあらざるか。無分別智を得ているからである。何故、仏にあらざるか、衆生が存在しているからである。

しかしながら、生身の釈迦が無上正等覚を獲得したことは確実であるから、菩薩は無上正等覚を求めて無限に福智の資糧を積集することになる。これがすなわち、瑜伽行唯識に説く三劫成仏説であろう。

しかるに今や、仏地が完成し、転依の完成が説かれ、法身あるいは如来の誕生が説かれるに到った。このとき、菩薩の誓願は完成し、一切衆生は如来に包摂せられている。否、菩薩の誓願は完成したのだから一切衆生はすでに成仏している。一切衆生という以上、その衆生はもはや仏教内部の衆生にとどまらない。地獄、餓鬼、畜生道の衆生から外道の衆生までのすべてを包摂している。

『大日経』に説くところの大毘盧遮那如来とは、実にかくのごとき仏身であって、一切衆生の身語意業は実に毘盧遮那如来の身語意無尽荘厳神変にほかならないと説くのである。

如実知自心　しかしながら、それでは仏と衆生とはまったく違いはないのか。しかし、もし違いがないとすれば衆

生の成仏もありえないから、大毘盧遮那如来すら成立しないであろう。そこで、それでは何が仏と衆生の違いであるかというと、これが如実知自心にほかならない。

『大日経』「住心品」の中に、金剛手秘密主が大毘盧遮那如来に、仏の一切智智の因、根、究竟を問うくだりがある。仏は一切智智の因は菩提心であり、根は大悲であり、方便を究竟となすと答える。これにたいして金剛手はさらに菩提とは何かと問い、仏は菩提とは如実知自心であると答えるのである。

しかしそれでは、如実知自心は一切智智ではないのではないか。なぜなら如実知自心は一切智智の因である菩提であって、一切智智はさらに大悲と方便とを必要としたのだから。

実はこの点において、『大日経』の註釈書の立場が分かれるのである。すなわち、蔵訳のブッダグヒヤの註釈では、如実知自心は初地の心で、さらに大悲方便の修行をなし一切智智を獲得し、大毘盧遮那如来となるという解釈をなす。これは明らかに、初地において無分別智を得、さらに二劫にわたって十地を修することによって法界清浄と四智を獲得するという瑜伽行唯識の基本ラインと同類である。

しかるに、善無畏、一行の漢訳の註釈書では、初地より金剛宝蔵に入るとなし、十地の修行をさらに要するとする『華厳経』「十地品」の解釈は浅略釈であり、金剛頂の十六大菩薩生を解するのが秘密釈であるという。だが、この秘密釈の成立する根拠は、すでに「住心品」中のいわゆる三劫段の解釈の中に見出すことができるのであって、そのポイントの一つは、時間としての三劫を三妄執と解釈したこと、もう一つのポイントは、初劫を声縁二乗、第二劫を瑜伽行唯識の八識、三性、三無性説、第三劫を如来蔵仏教の説に対応させて解釈したことにある。

しかも、この二つのポイントを貫いている基本姿勢は、蔵訳註釈書が「住心品」を大毘盧遮那如来の成仏過程として客観的、対象的に捉えるのにたいし、漢訳註釈書は真言行者の心品の転昇として主体的に捉えることにある。

今や以上によって、われわれが第一節において見た、諸思想の批判的綜合と如実知自心の結合という指摘の意味が了解せられるのであって、これは別言すれば、客観的大乗観から主体的大乗観への転換である。あるいは客観的毘盧遮那如来観から主体的毘盧遮那如来観への転換といってもよい。

そして、この毘盧遮那如来観の確立によって、毘盧遮那如来の三密行を真言行者自身が行ずるという、三密瑜伽行の修証一如の実践道が成立するであろう。

しかも、大乗仏教を支えていた衆生が衆生にあらず、仏にあらざる菩薩であったのにたいし、密教を支える衆生は、大毘盧遮那如来であるところの正依の一切衆生であるゆえに、器世間から五逆十悪の衆生までが密教の曼荼羅世界の中に包摂され、おのおのの発する音声はすべて真言であり、おのおのの活動はすべて羯磨曼荼羅となるであろう。

そして、これらが了解せられるか否かは、すべてこれ如実知自心の浅深にほかならない。

四　結　論

成仏が衆生から仏への転換であるとすると、そこには衆生を衆生たらしめているもの、仏を仏たらしめているもの、衆生から仏への転換のプロセス、およびその論理が問われているということが本章の主題であった。

そして、この三つの契機の第一、衆生を衆生たらしめているものとは煩悩であるとし、また第三の契機たる仏を仏たらしめているものは菩提であるとして、これの把握が第三の契機であるという仮説のもとに仏教諸派の思想を検討してきた。

しかるに今、本章をふりかえってみると、第一の契機の追求に全体が傾き、鹿を追って山を見ずの感なきにしもあらずである。そこでここでは結論的に全体を俯瞰し、その中で唯識から密教へというテーマの構造と問題点を概観したい。

まず、阿毘達磨仏教の業煩悩論とその断滅の理論が、瑜伽行唯識仏教の思想に色濃く影を落としている。すなわち、分別起の惑は別として、倶生起の惑が問題である。これは意識の相続の理論あるいは輪廻の構造論として八識説を成立せしめる。三性は中観仏教の二諦説の唯識仏教的構造解明であるが、この三性説と八識説は当然結合する方向に向かう。

『中辺分別論』安慧釈において、無明を非如理作意と規定したことは、逆に如理作意瑜伽によって転識得智する理論を完成させたと思われる。転識得智の理論のもっとも重要なものは、順決択分あるいは信解行地における入無相方便観である。これによって平等性智の一分を獲得して初地に入るのであるが、阿頼耶識は実体化されているために、さらに二劫の間にわたって十地の修行を必要とされるのである。

かくして仏地に到って四智を獲得するが、八識はもともと個人的な意識であったのだから、八識を転じて四智を獲得しても法界清浄なるものが同時に獲得されるとなされるのである。これが『仏地経』『仏地経論』や『大乗荘厳経論』安慧釈等に見られる。

転識得智の思想は断惑証理の修行門の系列に属する。これとは別の系列で発想の転換をなしたのが如来蔵思想である。すなわち、ここにおいては瑜伽行唯識のごとく衆生から仏へではなく、仏から衆生へという視座が働いている。『大日経』はこの視座の働きを全面的に展開したのであり、一切の存在者の身語意の活動が本来大毘盧遮那如来の身語意無尽荘厳神変にほかならないとするのである。そしてこの神変加持は一切智智の働きにほかならないから、こ

れは法界清浄がそのまま身語意の活動となっていることを意味する。かくのごとくであるとすれば、一切は大毘盧遮那如来の大智大悲の働きであるから、瑜伽行唯識に説く法界清浄も法界体性智と考えられるようになるであろう。その場合、一切智智あるいは法界体性智の働きだけですべてが尽くされているから必ずしも五智を説く必要はないのであるが、四智と法界清浄の五法という系列でいえば、五智が説かれてもよいのである。しかし、五智にこだわっていると、弘法大師が五智無際智といわれたことの意味が了解できなくなるであろう。

他方、瑜伽行唯識から密教への転換は、四智から五智へという転換のみではない。すでに述べたように、そこには仏身観の転換があり、さらに如理作意瑜伽が三密瑜伽に転換しているという問題がある。そして、この転換と軌を同じくして、真言、印契、曼荼羅等のいわゆる密教行法の素材をなすものの意味が問われている。

しかし、これまでの議論の筋道からいえば、これら真言、印契等が瑜伽行唯識における法界等流の法に対応し、密教ではこれを大毘盧遮那如来の身語意無尽荘厳（神変）加持としていることを見るのは容易であろう。

これをいかに修するかは実践の問題であり、この意味はいかなるものかを知るのは如実知自心あるいは菩提心の問題である。本章では菩提心ということについてあまりにも論及することが少なかったと思う。しかし、これは如実知自心ということにおいてある程度カバーすることができるであろう。願わくは読者の筌を忘れて意を取らまくのみ。

参考文献

佐伯旭雅編『冠導阿毘達磨倶舎論』法蔵館

寺本婉雅訳註『中論無畏疏』国書刊行会

宇井伯寿『安慧護法　唯識三十頌釈論』『大乗荘厳経論研究』岩波書店

天親菩薩造『仏性論』大正蔵経三一巻、所収

西尾京雄『仏地経論之研究』破塵閣書房

一行記『大毘盧遮那成仏経疏』大正蔵経三九巻、所収

Ⅸ 地論宗・摂論宗・法相宗

——中国唯識思想史概観

竹村　牧男

一　はじめに

中国唯識思想史研究の課題は、大きく分けて、二つあるであろう。一つには、中国側諸資料により、インド大乗仏教の一大潮流をなした唯識学派（瑜伽行派）の展開過程を推望すること、二つには、中国に移植された唯識の大乗説が、中国においてどのように受容され、かつ影響を与えたかを追跡することである。

本稿は、中国唯識思想史を概観し、二、三の問題を検討するにすぎない小稿であるが、その背後には、上述の課題を問題意識として保任しておきたい。

二　地論宗・摂論宗・法相宗略史

唯識諸宗の成立　中国では、西紀四〇〇年代前半から、如来蔵思想や唯識思想が紹介されるようになった。[1] 曇無讖（Dharmakṣema 三八五―四三三）は『菩薩地持経』を、求那跋摩（Guṇavarman 三六七―四三一）は『菩薩善戒経』を訳出したが、これは唯識系文献の中国初訳と見なすことができよう。求那跋陀羅（Guṇabhadra 三九四―四六〇）は、『勝鬘経』『楞伽経』四巻（宋訳）、『相続解脱経』（『解深密経』の終り二品に相当）を訳出、唯識説に関わる経典を紹介した。

南北朝時代に入って、北朝では、菩提流支（Bodhiruci ―五二七）、勒那摩提（Ratnamati ―五〇八―）、仏陀扇多

(Buddhaśānti —五三九) がほぼ時を同じくして来朝し（菩提流支、勒那摩提は五〇八年来朝）、それぞれ『十地経論』『宝性論』『摂大乗論』を訳出、無著—世親等の教学が中国に初めて紹介されたのであった。[2] 菩提流支は、求那跋陀羅同様、『楞伽経』十巻（魏訳）、『深密解脱経』を訳出している。また、『十地経論』には、少なくとも菩提流支本と勒那摩提本があったようで、のち、菩提流支本が流通した。[3] この『十地経論』は、経典の釈論であること、阿梨耶識の教説があることなどから、北地の仏教界はこぞってこの研究に向かい、地論学派（地論宗）が形成されるに至った。なお、世親の釈経論は、この時代の菩提流支、勒那摩提（および毘目智仙）のみが訳出し、これらにはその前後に異訳がなく、梵本やチベット訳も少ないという特殊な現象が見られる。

一方、南朝では、五四六年、真諦 (Paramārtha 四九九—五六九) が来朝、[4] 当時は世情不穏であったため、各地を流浪しつつもその不遇に克って、『金剛般若経』『解節経』『金光明経』『無上依経』等の経典、『中辺分別論』『三無性論』『決定蔵論』『転識論』等の弥勒・無著・世親の唯識論書等、多数を翻訳した。中でも、『倶舎論』と『摂大乗論』（世親釈）の講学には力を入れ、「諦の東夏に来りてより、広く衆経を出すと雖も、偏えに摂論を宗とす」[5]（『続高僧伝』）ともいわれている。この真諦訳『摂論釈』に拠って、摂論宗が生まれた。

その後、仏教全般を修学していた玄奘[6]（六〇二—六六四）は、中でも真諦の訳した『十七地論』に関心を抱き、その完本（『瑜伽師地論』）を求めようと、当時の国禁を破りインドに入った。ナーランダー寺（六二四年到着）にて戒賢 (Śīlabhadra 五二九—六四五) に師事し、唯識の教学を修得した。戒賢は護法 (Dharmapāla 五三〇—五六一) の弟子にあたり、戒賢に学んだ波羅頗迦羅蜜多羅 (Prabhākaramitra 五六五—六三三) は、中国へ来て『大乗荘厳経論』を訳出している（六三二年訳了）。玄奘はやがてインド仏蹟巡拝などをして帰途についたが、当時の太宗皇帝はこれを歓迎、国立の翻経院を設置して玄奘の訳経事業を推進した。唯識系では、『解深密経』『瑜伽師地論』『顕揚聖教論』『阿毘達磨

集論』『摂大乗論』『成唯識論』等、ほかに『大般若経』『倶舎論』『異部宗輪論』等々、七十六部一千三百四十七巻の多きを翻訳したのである。その学問的な精確さ、インド直伝の新鮮さ、外来僧でない、中国人自身の翻訳の親しさにおいて、教界がこの新訳になびいたのはいうまでもない。『成唯識論』にもとづき、法相宗が成立した。

さて、以上のように、唯識説を教義とする宗派は、中国では、地論宗・摂論宗・法相宗の三宗を数える。いずれもその命脈は短かったが、中国仏教思想に与えた影響は、きわめて重要なものがあった。中国民族の「心」の哲学的反省、論理的思考の鍛錬等に、大きく資するものがあった。

地論宗の系譜　『十地経論』の研究が隆盛した理由を、横超慧日博士は、①菩薩道を説く経が実践を宗とする北地仏教の気風に適し、②釈経の論で主観的判断を入れる余地の少ないことがかえって信頼を抱かせ、③インドにおける最新の唯識教学に立脚し、仏教の主要な課題が組織づけられていること、の三点に求められている。[7] その地論学派は、菩提流支門下、道寵を祖とする北道派と、勒那摩提門下、慧光を祖とする南道派に分かれることは、[8] すでに知られるとおりである。中でも、南道派の慧光[9]は、当時一級の学匠で、かつ教界を掌握する国統（僧官）の地位にあったため、その影響力は甚大であった。かれは仏陀跋陀から大戒を受けたともいわれ、律の研究を専らとし、四分律宗の開祖として光統律師とも呼ばれる。華厳・涅槃・維摩・十地・地持等の奥旨を極めた。慧光の門下には、十哲がいたとされるが、法上、僧範、道憑らが有名である。

法上（四九五―五八〇）は、十地・地持・楞伽・涅槃等に通じ、時人に「京師の極望は、道場と法上」（『続高僧伝』）といわれた。魏・斉二代、四〇年間にわたって僧統をつとめ、僧尼二百万余を管理下においた。著に『十地論義疏』

『増一数法』『仏性論』『大乗義章』『衆経録』などがあったというが、『十地論義疏』の第一、第三は、大正大蔵経古逸部（八五巻）に収録された。

法上の門下に、浄影寺慧遠（五二三―五九二）がいる。慧遠は当時、かの吉蔵と並ぶ大学者であった。北斉の廃仏（五七七）に際して、時の皇帝（武帝）に一人抗し、厳しく諫めたことは有名である。五八一年、隋が興ると、開皇七年（五八七）には長安に六大徳の一人として召され、そこで『摂論』の講学を聞くなどし、晩年は摂論宗の影響も受けた[10]。禅を僧稠に参ずるとともに、常に十地・涅槃に熱心であり、十地・地持・華厳・涅槃・維摩・勝鬘・無量寿・観無量寿等の疏を作り、また『大乗義章』を編んだ。門下もすこぶる盛んであった。

なお、道憑―霊裕の門流に智正（五五九―六三三）が出るが、さらにその門流に華厳宗第二祖の智儼が出る。すなわち、霊裕の学系は、華厳宗の上流をなすのである。

このように、南道派には、人材も輩出し、魏・斉の時代、教勢も盛んであったが、一方、北道派は、道寵門下に、僧休、法継、誕礼らが出ている。道寵は、菩提流支に三冬、『十地経論』を聴き、その講義によって千余人が得道したという。また僧休は、慧遠と同格と目されるほどの人であった（『続高僧伝』巻十二、霊幹伝）。一般に、北道派は南道派ほどは振るわず、やがて摂論宗に吸収されていく。

摂論宗の系譜　つぎに、『摂大乗論』は、先にも触れたように、すでに仏陀扇多が訳出したところであるが、『地論』の研究におされ、とくに注目されるには至らなかった。それが、真諦が世親釈を加えて訳出、弘通に努めたことにより、初めて一派を形成するに至るのである。仏陀扇多訳が流行しなかった理由として、宇井博士は、その訳の難解さと、釈の相伴がなかったことの二点をあげている[11]。真諦の門下には、慧愷、法泰、僧宗、法忍、道尼、曹毘、智敫、

法准、慧曠らがいる。慧愷は真諦の愛弟子であり、よく倶舎を講じたが、真諦在世中に寂した。真諦はこれを非常に嘆き、慧愷の霊前で、道尼や智敫らに、摂論・倶舎の弘通を誓わしめたという。道尼は、真諦の最後まで、真諦に仕えた者で、『摂論』の弘通に努め、のち、勅によって長安大興善寺に住した。なお、曹毘は『真諦三蔵別歴』を、智敫は『翻訳歴』を編んでいる。

当時、北地では廃仏さわぎがあり（北周の廃仏は五七四年、北斉の廃仏は五七七年）、かの地の学匠の中には、難を避けて南地（陳）に来る者もいた。かれらは、ここで『摂論』に触れ、研究し、のち、北地に帰ってこれを弘めた。中でも曇遷（五四二―六〇七）は、摂論の北地伝播の祖（開皇元年、五八一年、徐州彭城慕聖寺で講義）といわれている。[12] すでに南移以前に、華厳・十地・維摩・地持のほか、楞伽・起信に精通していたといわれ、[13] また、南地（桂州、広西省桂林府）で摂論宗の学者となり、北へ帰っては、さらに楞伽、起信、如実等の論を講じたという。隋の開皇七年（五八七）、六大徳の一人として長安に召され、『摂論』を講義したが、大徳の一人にかの曇延、慧遠もいたことは、先に述べたとおりである。『法華玄義釈籤』第十八に、「加うるに復た摂大乗興る。亦た黎耶を計し、以て北道を助く」[14]とあるが、摂論宗と地論宗北道派の交渉には、こうした経緯があった。また、地論宗南道派に摂論宗が与えた影響も大きいことは、慧遠の事例にも明らかである。南地は、主に羅什の空観仏教が支配し、真諦の唯識思想は当初必ずしも受け入れられず、わずかに法泰、靖嵩等が命脈を支えていたが、北地地論宗に受け入れられることが、南地にも影響を与え、やがて中国全土に弘まったのであった。このように、摂論宗は真諦の門下によって、北地・南地に流行を見るのであるが、その後新訳にもとづく法相宗が興ると、急速に衰退していったのであった。

法相宗の系譜　法相宗は、慈恩大師基[15]（六三二―六八二）が開祖の位におかれる。[16] 基は、十七歳で玄奘に従って出家

し、玄奘の訳業を助け、とくに『成唯識論』の翻訳、すなわち『唯識三十頌』の十大論師の注釈の護法釈を中心とした合揉には一人立ち合い、またとくに因明を教授されたと伝えられる等、師の薫陶を受けた。基は、『成唯識論述記』『弁中辺論述記』等、もっぱら玄奘の教えを祖述する著作を残しているほか、『法華玄賛』『説無垢称経疏』『瑜伽論略纂』等、経論の疏釈類も多く、とくに「百本の疏主」ともいわれた。また『大乗法苑義林章』を編んでいる。

法相宗の第二祖は慧沼（淄洲大師、六五〇―七一四）、第三祖は智周（撲揚大師、六六八―七二三）である。慧沼の『成唯識論了義灯』、智周の『成唯識論演秘』は、基の『述記』とともに「唯識三箇疏」といわれ、その所説は「三祖の定判」として絶対的権威を担っている。慧沼は、このほか、『能顕中辺慧日論』『勧発菩提心集』を著わし、弟子には智周、義忠、道邑、道巓らがいた。智周には、如理、崇俊、従方らの弟子がいた。

なお、日本からの留学生中、道昭は玄奘に師事、玄奘に大いに目をかけられた。本朝第一伝とされる。第二伝は、智通、智達の入唐によるもので、かれらは玄奘、基に師事した。第三伝は、智鳳、智鸞、智雄らの入唐によるもので、かれらは智周に師事、第四伝は玄昉の入唐によるもので、義淵に師事した。(17)

法相宗の命脈は、ほぼ智周をもって断つ。そのご、中国では、旧訳・新訳の綜合（もしくは如来蔵と唯識の綜合）をめざしたといわれる華厳宗が隆盛し、また、禅・念仏の実践が風靡するようになるのである。

なお、法相宗の異流には、今に『解深密経疏』『仁王経疏』を残す円測（六一三―六九六）や、道証、太賢、さらに、『瑜伽論記』を著わした遁倫らがいる。円測は、新羅の王族の出といわれており、これら異流には、新羅系が多い。かれらは一乗思想を唱導したのであり、主にこの点で三乗真実・五姓各別を説く正統と区別された。

インド大乗仏教のもっとも正統的な仏教である唯識説が、中国ではあえなく衰微していったのは、何故であろうか。筆者は、①あまりにも哲学的・高踏的で、知識人等一部にしか受け入れられるものでない、②三乗真実・五姓各別の

教義が、人間に本来備わる深い宗教心と合致しない、③あまりにも遠大な漸修の立場が、中国民族の心理・性格と合わない、等の理由を考える。しかし、それは決して死に絶えたのでもない。元・明代には、禅浄双修の中での〝唯心浄土〟の解釈においてか、多くの唯識学者も現われ、近代中国においては、自心の認識作用から出発する具体性と、その思想体系の合理性、整合性等が魅力だったのであろう、盛んに流行したのである。

ところで、中国における以上のような唯識系学派の歴史は、インドにおけるその展開と、どのように対応しているのであろうか。

一般に、真諦は安慧の説を、玄奘は、陳那―無性―護法と相承した学説を伝えたといわれる。[18] しかし安慧は真諦より後輩であることが予想され、[19] またチベット訳の無性文献は、漢訳と種々異なるところがあるので、必ずしも思想的に護法―玄奘とつながるとはいえないものがある。[20] こうしたインド唯識学派における諸学系間の相違点と相承については、チベットにおける伝承などにより、解明されつつあるが、いまだ詳しいことは不明であり、今後さらに種々の問題が解明されねばならないのである。

三　地論宗・摂論宗・法相宗の教学

地論・摂論・法相三宗の教学は、どのように異なるのであろうか。ここで三宗の教学を対比検討してみよう。もちろん、その全貌を検討する紙数はない。ここでは、識説をとりあげることにする。

地論宗の識説　まず、地論宗である。『十地経論』には阿梨耶識の語が散見され[21]、しかも妄識とも真識とも受けとれるところから、その性格が議論されるようになった。北道派の教説については、その明確な文献は存在しない。ただ、北道派は阿梨耶識を、南道派は真如法性を一切法の依持としたとの言い伝えがあるので[22]、北道派では梨耶依持説を唱えたことが知られる。そしてこれに見合う説が、『大乗義章』で破折されており、それが北道派の説であろうと推定されている[23]。

人有り、一向に、彼の海水は第七識を喩え、真識を喩えずと説く。この言大いに偏れり。彼の経中に、如来蔵は以て蔵識と為し、第七の妄心は業相識と名づくと説くが如し。経の自ら説いて言わく、蔵識は巨海の如く、業相は猶お波浪のごとし、と。云何が乃ち、水は七識を喩うと言うや。彼の文に復た言わく、如来蔵の、彼の無始なる虚偽悪習の所熏を蔵識と名づく、と。云何が海水は真識を喩えずや。良以世人は真心を迷覆して妄って空義を取って、以て真識と為すが故に此の論を為す[24]。

すなわち、『楞伽経』の文によれば、海水は第八真識、波浪は七識となるはずなのに、真識に「妄って空義を取る」ゆえに、これを海水とせず、第七識を海水としているが、これは真心を迷覆するものだというのである。これによれば、北道派の識説は、第七妄識＝阿梨耶識を現象の本体（梨耶依持）と見なし、その下にさらに空なる第八真識を考えていたものであろう[25]。

一方、南道派の説はどのようであろうか。法上には、『十地論義疏』が残されたので、これによりかれの見解を知ることができる。その巻一には、つぎのようにある。

三種の同相智とは、一には縁起、二には妄想、三には真如なり。縁起とは第七の阿梨耶識なり。是れ生死の本なり。妄想とは六識心なり。妄に分別を生じ、邪に六塵に著す。真如とは仏性なり。真諦、第一義空なり[26]。

第七識を阿梨耶識、第八識を真如と配している。このかぎり、北道派の説と同様である。

ところが、同じく巻三には、つぎの説がある。

問うて曰く、十二因縁を、論主何が故ぞ両番を分ちて明かすや。答えて曰く。初番は、妄想の紛競し、生死の弥輪するは、特に無明を本と為して生ずるに由るを明かす。後の一番は、諸惑の妄想、依無ければ立たず、妄は真に依りて有るを明かす。是の故に、阿梨耶識を弁じて、共に生ずるを以て万惑の本と為す。故に経に云わく、如来蔵を以ての故に生死を説く、と。是の故に如来蔵は是の一切法の本なり。二種の本有るを以ての故に、二処にして明かすなり……。若し宗別に就かば、六識位中、無明より始めて　老死に終るまで、前後同時ならず、十二種の義有るを容る。七識位中、有相未だ窮まらず、一体以て十二を弁ず。八識位中、七識は無体にして、真に依りて用別なり、用に即して体と為し、更に別体無し。正に用を以て体と為す。即ち体用同時、以て十二を弁ず。(27)

ここに、十二因縁の二種の解釈において、妄はその所依があることと、その妄全体は、真によって有るという、二種の「本」の区別を示し、万惑の本としての阿梨耶識と、一切法の本としての如来蔵のあることを示している。したがって、如来蔵が第八識とされるのであろう。しかも八識中、七識は無体とし、第八識の体の用にすぎないとするのである。とすれば、第七阿梨耶識の有体説は否定され、第八真識のみの有体を説くことになる。この点、北道派で、第八真識を空とし、第七識を有体として唯一の依持の主体としたのと区別されることになる。

このように、地論宗では、阿梨耶識を第七識に、真識を第八識に配当している。北道派でも、その当初は同じような説を唱えていたのである。(28)このことについて先学は、菩提流支訳『入楞伽経』のみに見られる、「如来蔵識は阿梨耶識中に在らず。是の故に七種の識は生有り滅有り。如来蔵識は生ぜず、滅せず」および「阿梨耶識を離るれば生無く滅無し。一切の凡夫聖人は、阿梨耶識に依るが故に生有り滅有り」等の句に依拠するのであろうことを指摘されて

いる。[29] 第七阿梨耶識説は、菩提流支特有の説だったのである。[30] 南道派である法上もこの菩提流支説に従った理由について、坂本幸男博士は、それ以外に第七識に関する知識が得られなかったため、と推定されている。[31]

つぎに、同じ南道派の慧遠の説はどのようであろうか。法上と異なり、摂論宗の影響を受けた慧遠は、[32]『大乗義章』「八識義」において、つぎのような説を展開している。[33]

まず、第八識は、阿梨耶識とされる。これを正式には、無没識と訳すとし、このほか、蔵識、聖識、第一義識、浄識、真識、真如識、家識（宅識）、本識の異名をあげている。蔵識とは実は如来蔵識のことであるから、少なくともはじめの六つは、真であることを示している。家識については、「虚妄法所依」とあり、本識については、「与虚妄心為根本」とある。慧遠は、「八識義」を開くにあたり、「八識之義、出楞伽経」といっているが、この第八阿梨耶識に真の面を見出すのは、『入楞伽経』第七仏性品の、「阿梨耶識者、名如来蔵而与無明七識共倶」[34]（漢文としては、「阿梨耶識は、如来蔵の而も無明・七識と共倶たるに名づく」と読める）等に拠ると考えられている。

つぎに、第七識は、阿陀那識とされる。阿梨耶識と六識の間に阿陀那識をたてるのが、上来の地論学派の説と異なる。これについて、正式には無解識[35]と訳すとし、この他、無明識、業識、転識、現識、智識、相続識、妄識、執識の異名をあげている、果たしてこれが一つの識のことをいうのか、必ずしも理解しやすいものではない。おそらく、第七阿陀那識の考えを真諦から借り、『起信論』でこれを解釈するという、特異なものである。慧遠にとっては、『楞伽経』の八識説に合わせるために、阿陀那識が必要だったのであろう。

この慧遠の八識説の構図については、つぎの所説が解り易い。

摂論に説くが如し、一には是れ本識、二には阿陀那識、三には生起六識なり……妄に拠って真を摂せば、真、妄に随って転じ、共に衆生を成ず。此の共中に於て、真識の心は、彼の無始の悪習の所熏の為に無明地を生ず。所

生の無明は真心を離れず、共に神本と為す、名づけて本識と為す。此れ亦た名づけて阿梨耶識と為す。故に論（＝『起信論』筆者）に説いて言わく、如来蔵の、不生滅の法の、生滅と合するを阿梨耶と名づく、と。

此の阿梨耶は、彼の無始の我見の所熏の為に我の種子を成ず。此の種の力の故に阿陀那なる執我の心を起こす、此の我相に依りて我見、我慢、我愛を起こす。何を執じて我と為すや。彼の本識の陰身を起こすに依りて此の無を知らずして、此を執じて我と為す。

又此の本識は、無始来の六識根塵名字所熏の為の故に種子を成ず。此の種の力の故に、六種の生起識、及び六根塵を変起せしむ。睡心に依りて無中に根塵及び識を起こすが如し。[36]

すなわち、慧遠の識説は、『楞伽経』の八識という枠組の中で、真諦訳『摂大乗論』と『起信論』により構成されているのである。

さて、慧遠は、この「八識義」中、「第五明其依持之義」において、真妄相対における依持と、真妄共相識中の本末相対における依持の義を明かしている。後者、真妄共相識とは、第八識を、「真与癡合、共為本識」[37]と見るのであり、先の引用における本識同様、真妄和合の立場を示す。一方、前者においては、①前七妄識と第八真心（真妄相対）、②六事識と第七妄識（唯就妄）、③第八真心の用〈随縁隠顕〉と体〈本浄真心〉（唯就真）という三種の相対における依持義が分析されている。このうち、唯就真において、真に体用を区別するとき、第八識がさらに分析されることになろう。実際、慧遠は、第九阿摩羅識をもたて、このとき、第八阿梨耶識については真もしくは真妄和合と見る二つの立場を説いている。[38]

以上、地論宗の識説を見た。とりわけ南道派では、法性依持説が説かれ、現象世界を本体の用として見ていく思想[39]があったことは、記憶されてよい。

摂論宗の識説　つぎに、摂論宗の識説である。ここでは、真諦の識説を見ていくことにする。

いわゆる心・意・識において、別機能故の別名とし、意に染汚意と無間滅意の二種の特別な機能を見出したのは、『摂大乗論』であった。[40] 一般には、ここから、第八阿頼耶識、第七末那識、第六意識および前五識の八識説が成立してくる。しかし真諦はこの心・意・識に関して、きわめて混乱した説を説いている。「仏、心名を説く、此の名は第二識に目す。仏、識名を説く、此の名は六識に目す。仏、意名を説く、此の名は第一識に目す」[41]とあるとおりである。一方、『仏性論』では、「心とは即ち六識心なり、意とは即ち阿陀那識なり、識とは阿梨耶識なり」[42]ともある。このように、心・意・識の理解は混乱しているが、ともかく、第八阿梨耶識、第七阿陀那識とするのが、真諦の教学であった。また、『唯識三十頌』の異訳とされている『転識論』では、第八阿梨耶識を果報識、本識、宅識、蔵識と呼んでおり、第七識は、執識、阿陀那識としている。[43]

ところで、第八識を果報識、本識と呼ぶのは、法相宗にいう阿頼耶識とほぼ同じ理解を示すと見てよいであろうが、しかし真諦は、さらに如来蔵的に解釈するのである。すなわち、『摂論』では、『大乗阿毘達磨経』の「此の界は無始時より、一切法の依止たり。諸道の有る有り、及び涅槃の得る有るが若し」の「界」の解釈に、「此は即ち此れ阿黎耶識なり。界は解を以て性と為す」[44]とし、さらに如来蔵の五義（『勝鬘経』―『宝性論』）でもって解釈するのである。[45] また、別処に、出世間の浄心の所依として、聞熏習種子を増上縁とし、阿黎耶識の「解性」を因縁とすることが説かれている。[46] この「解性」にこそ真諦の阿梨耶識の特徴があるのであり、それは、真妄和合の阿梨耶識ということになるであろう。吉蔵の『中論疏』第七本には、「摂大乗師は、八識を以て妄と為し、九識を真実と為す。又云く、八識に二義有り、一には妄、二には真なり。解性の義有り、是れ真なり、果報の識有り、是れ妄用なり」[47]ともあるように、真諦の阿梨耶識は、妄もしくは真妄和合であった。

さらに、今の吉蔵の文にも見るように、真諦は九識を説いている。[48] それは、阿摩羅識であるが、『決定蔵論』『三無性論』『十八空論』『転識論』等に見られる。[49] 『決定蔵論』の阿摩羅識は、異訳の『瑜伽師地論』では、「転依」と訳出されている。[50] また、他の論書では、ほぼ境識俱泯のところを言うことが多く、真如とも自性清浄心ともいわれている。しかして『十八空論』中、「唯識義」に関してつぎの説がある。

但だ唯識の義に両つ有り。一には方便。謂わく、先に唯だ阿梨耶識のみ有り、余の境界無きを観じ、境智両空を現得し、妄識を除き已り尽くすを名づけて方便唯識と為すなり。二には正観唯識を明かす。生死虚妄の識心及び境界を遣蕩し、一切皆な浄じ尽くし、唯だ阿摩羅清浄心のみ有るなり。[51]

妄識の否定（二空）のみでなく、そこに清浄心（阿摩羅識）の肯定を見るのが正観唯識だという。これが真諦の立場であった。

なお、真諦の阿摩羅識は、のちに『大乗起信論』によって本覚と解されるようになった。円測の『解深密経疏』に、つぎのようにある。

第九阿摩羅識、此れを無垢識と云う。真如を体と為す。一真如に於て、其れ二義有り。一には所縁の境、名づけて真如及び実際等と為す。二には能縁の義、無垢識と名づけ、亦た本覚と名づく。具さには九識章に引くが如し。決定蔵論、九識品中に説く。[52]

真諦自身が、『起信論』に照らして無著・世親等の教学を語ったことはなく、常識的に『起信論』が真諦訳だとしても、それは真諦の教学の中に主要な地位を占めてはいなかったといわざるをえないのではなかろうか。真諦の阿摩羅識が、本覚の語において語られるのが、適切かどうかは定かでない。ただ、自性清浄の阿摩羅識を理智不二の立場で解釈することは、真諦の法身観[53]に照らして不当ではないであろう。なお、後に摂論宗の者で、『摂論』を『起信論』

に依りつつ理解する者が出たのは事実である。[54]

以上のように、地論宗と摂論宗の識説は異なっており、この点については、吉蔵が『中論疏』第七本に、「旧地論師は、七識を以って虚妄と為し、八識を真実と為す。摂大乗師は、八識を以って妄と為し、九識を真実と為す」[55]といっているし、『摩訶止観』第五上には、「地人云わく、一切の解惑、真妄依持、法性は真妄を持し、真妄は法性に依るなり。摂大乗云わく、法性を惑の所染と為さず、真の所浄と為さず。故に法性は依持に非ず。依持を言わば、阿黎耶是れなり。無没の無明、盛んに一切種子を持す」[56]とある。真諦においては、本覚阿摩羅識や、解性梨耶が説かれたが、なお妄縁起の主体はあくまでも妄の阿梨耶識（本識、種子識）なのであり、法性依持、換言すれば如来蔵縁起の説を説いたわけではなかった。摂論宗が地論北道派を助けたという伝え書き[57]は、法性依持をとらないという共通の立場を知るとき、理解されるであろう。

法相宗の八識説　さて、法相宗では、いうまでもなく、八識説を主張する。このうち、まず第七識について、『唯識三十頌』（玄奘訳）には、「次のは第二能変なり。是の識を末那と名づく。彼れに依りて転じて彼を縁ず、思量を性とも相とも為す」（第五頌）とあるが、梵本では、「それに依拠し、それを所縁として、思量を性とする、意という名の識（manonāmavijñāna）が起きる」[58]とある。この manonāmavijñāna は、第六意識 manovijñāna とは区別された識である。『成唯識論』は、この末那識の存在証明として、『楞伽経』の「蔵識を説いて心と名づく、思量の性を意と名づく、能く諸境の相を了ずる、是を説いて名づけて識と為す」（十巻楞伽、巻九）と、『解脱経』の「染汚の意は恒時に、諸の惑と倶に生滅す、若し諸惑を解脱しぬるときには、曽にも非ず当有にも非ず」（『瑜伽論』巻十六所引）の教証をあげ、さらに六理によって証明する。[59]その機能については、さまざまに説かれるが、今、その所縁についての議論を見

ると、[69] 難陀は第八識の心王（我）・心所（我所）とし、火弁は第八識の見分（我）・相分（我所）とし、安慧は第八識の現行（我）および種子（我所）とし、護法は第八識の見分（我）のみとするという。いうまでもなく護法説が正義とされるが、こうした緻密な議論が中国に紹介されたのは、ひとえに玄奘の功績である。

つぎに、第八識について、『唯識三十頌』には、「初のは阿頼耶識なり、異熟なり一切種なり」[61]とあり、梵本では、「そこで、異熟は、阿頼耶と言われる識であり、一切種子をもつ［識］である」[62]とある。すなわち、第八識は、阿頼耶識、異熟識、一切種子識の三種の名をもつことが知られる。このとき、法相宗の解釈においては、阿頼耶識（即ち蔵識）というのは、この識が末那識から我と執される（執蔵）点についていったものであり、異熟識とは、業の果報としての第八識を指し、一切種子識とは、諸法の因としての第八識を指すのである。

こうしてみると、法相宗で阿頼耶識を説くといっても、それはたかだか第八識の一名にすぎないことが知られよう。すでに阿頼耶識の名は妄執の対象としてのそれであり、その全八識の連関の中で、妄である。したがって、阿頼耶識は真か妄かと問うことはおよそ無意味であり、ただ第八識は真か妄かの問いは成立する。この点、『三十頌』梵本に、「その捨は阿羅漢においてである」[63]とあるが、『成唯識論』では、この句を、第八識が滅するのでなく、第八識が阿頼耶という名を捨するのが阿羅漢位と解し、第八識の諸名と修道過程との関係をつぎのように規定している。

阿頼耶識＝我愛執蔵現行位＝無始～菩薩七地
毘播迦（異熟識）＝善悪業果位＝無始～金剛心
阿陀那識＝相続執持位＝無始～無終[64]

仏果以後は、無漏＝善で無記（異熟）ではないし、一方、五根・器界を執持（維持）しつづけて、利他に励んで終りがないのである。法相宗の阿陀那識は、第八識の全期間にわたる名称である。『成唯識論』では、この第八識の存

在証明に、『大乗阿毘達磨経』の「無始の時より来(このか)た界たり、一切の法において等しく依たり。此は諸趣と及び涅槃を証得するものと有るに由ってなり」の「界」を含め、五つの教証と十の理証をもってしている。(65)

さて、法相宗では、この八識のみしかいわない。もちろん真如や自性清浄心をいわないわけではない。しかしそれらは無為法として有為の識とは厳然と区別される。したがって第九識をたてるようなことはしない。ただし無垢識(amalavijñāna)の名は認めている。これは、第八識の無漏浄分のことで、大円鏡智相応の識名である。つまり第八識の果位についてのみいうのであって、自性清浄心(因位)についてはいわないのである。『成唯識論』巻三に、「或いは無垢識と名づく。最極清浄にして諸の無漏法が所依止たるが故に、此の名は唯だ如来地のみに有ること在り」とし、『如来功徳荘厳経』の「如来の無垢識は、是れ浄なり、無漏の界なり、一切の障を解脱せり、円鏡智と相応す」の偈を引用している。(66)

こうして、法相宗では、現象世界は必ず有漏雑染の種子を因縁とするとされ、真如(理—無為)が有為法に転ずるといったことは一切認めなかった。智についても有為法とし、その因縁は無漏種子に求めたのであり、理智不二の立場は一切認めなかったのである。しかも因位における真識のようなものは全く認めなかった。この点、地論北道派や摂論宗の〝梨耶依持〟説とも、さらに区別されるところである。

四 『成唯識論』の世界

すでに三宗の教学の概略が知られた。進んで法相宗の教義の特質について検討してみよう。

法相宗の根本聖典としての『成唯識論』　法相宗は、六経十一論を所依の教典とするといわれるが、根本聖典はいうまでもなく、『成唯識論』であって、その六経十一論とは『成唯識論』に引用された経論をいったものである。[67]『成唯識論』は、『唯識三十頌』に対する十大論師の略釈や広釈のうち、護法釈（広釈）を主体として、他の論師らの注釈を適宜合揉したものである。[68]十大論師とは、親勝、火弁、徳慧、安慧、難陀、浄月、護法、勝友、最勝子、智月であり、かれらはそれぞれ何ほどか固有の学説をもっていたと推察される。

護法の説は、八識別体を唱えること、識の転変に因能変（識生）と果能変（変似二分）をいうこと、各識に相分―見分―自証分―証自証分の四分をたて、この四分すべてを依他起性とすること、前五識と阿頼耶識には執がないとすること、真如無為と依他起有為の間に、非一非異は認めても、因果の関係は認めないこと、本有の無漏種子を認め、本有新熏合説を唱えること、五姓各別、三乗真実・一乗方便を唱えること等々において、独自のものがあり、これらの立場に立って、他の論師の学説を批判している。[69]この護法説は、それ以前の説に較べ、かなり発展したものであるため、果たしてそれが弥勒・無著・世親の説と違わないものであるかどうかが問題となろう。

すでに地論宗・摂論宗と法相宗の説が、同じ弥勒・無著・世親の学説にもとづきながら決して同じでないことが知られたが、玄奘の翻訳で証義の役に携った霊潤は、新旧両訳につき、十四の相違点をあげたという。[70]また、日本では江戸時代の頃より、豊山の戒定その他新訳の絶対性に疑義を呈する学者も出はじめ、さらに近代仏教学が梵本、蔵訳等により成果をあげるにつれて、法相宗の宗義と無著・世親等の教学の間には隔りのあることがいわれ、むしろ真諦の説の方が、弥勒・無著・世親に近いと見る者も出てきた。[71]

では、護法の教学は、弥勒・無著・世親とどのように関わるのか。ここでは、とくに「三性説」をとりあげてその一端を解明してみよう。（『成唯識論』の護法説が真の護法説かという問題もある。今は同論の「護法説」に拠る。）

三性説　三性説とは、存在を遍計所執性（parikalpita-svabhāva）、依他起性（paratantra-s）、円成実性（pariniṣpanna-s）の三種において見ていくものであるが、その遍計所執性について、『唯識三十頌』梵本には、つぎのようにある。

各分別によって、各事が分別される。

それは、遍計所執性である。それは存在しない。（第二〇偈）[72]

これによれば、要するに分別の所分別はすべて遍計所執性ということであろう。ここで分別の主体が何であるかが問題であるが、一般には、虚妄分別＝三界の心・心所＝八識と考えられよう。したがって、八識の見分を能分別とすれば、所分別たる八識の相分は遍計所執性ということになる。ところが、『成唯識論』は、この頌に関し、大幅に変更して訳している。

彼彼の遍計に由って、種種の物を遍計す。此の遍計所執の自性は、所有無し。[73]

このように、vikalpa が遍計（parikalpa）、vastu が物（dravya）と訳されている。つまり、分別の主体を遍計という機能を有する第六意識、第七末那識に限定して解釈し、それにふさわしいように翻訳しているわけである。これは一体、護法なり玄奘なりが、世親の教説を曲げたものであろうか。それとも、そうすることがかえってその頌の意旨をよく表わすものなのだろうか。

識の転変と我・法の仮説　ところで、このことを解明するためには、『唯識三十頌』全体の思想を把む必要があろう。その冒頭、第一頌には、つぎのようにある。

種々の我・法の仮説が起きるのは、識転変においてである。[74]その識転変は三種である。

我とか法とかが言あげされるのは、実の我・法があって、それに依拠するのではなく、前後異なりながら流れてい

く識の展開（識転変）があって、それに依拠するのだという。ここに唯識の根本命題を掲げたのである。ちなみに安慧釈にたいする調伏天の釈疏には（今、山口益博士の訳を借用すると）、「かくて、〔以上の〕句の意義は次の如くなる。即ち、世間と聖教中に種々に説かれてゐる、我と法の仮説は凡て、これ識の所取分に於いてのみ起り、決して外の我又は諸法に於いて〔我法の〕仮説は起こるのではない。これに由って、人と諸法との無我の義を知ると」[75]とある。

その識の転変は、三種（異熟・思量・了別）として提示され、その三種の識転変についての説明が、第二頌から第十六頌までにおいてなされる。しかして第十七頌はかの第一頌を受けて一切唯識を明かすものだが、つぎのようにある。

この識転変は、分別である。それによって分別されたものは無い。それゆえ、この一切は唯識のものである。[76]

この頌はどう解釈すべきであろうか。まず、この頌の主語は、仮説の所依たる「識転変」であることに注意したい。そこで第一頌と照らし合わせるとき、少なくとも、種々の我・法の仮説の所依としての識転変は、まさしく識のみであり、それは決して外界の我もしくは法という実体的存在ではないことを証することがこの頌の目的となるはずである。そうした場合、識転変＝八識（の展開）は虚妄分別である。それは識自身が自らの相分を見ているのである（識は外界の有を認識するものではない）。そこにおいて、見られたもの＝相分は、まさしく識そのものなのだから、実体として存在するものではない。ここから一切唯識を証明するものと考えられよう。ここについて、安慧釈に、「相応を具する阿頼耶識・汚染識・転識を自性とする三種の分別によりて分別せられる器・我・蘊・界・処・色・声等の物はすべて有なるにあらず。それ故に、かの識の転変は分別と称せられる。所縁が無であるからである」[77]とあり、これにたいし調伏天は、「相応を具する阿頼耶識等なるかの三種の分別によりて分別せられる器等の物はすべて正義としては（bhūta-arthataḥ）無である。それ故に、かの識の転変は分別と称せられるのである。彼〔分別〕の所縁は〔実〕事としては有ではないからである」[78]とある。結局、分別されたものは、実体としては無であるというのであり、しかし、

識のかぎりでは、識に内在する所縁としては無なのではない。このとき、外界の実体がないにもかかわらず認識がありうるのは、幻の比喩等によって説明される。ここにおいて、たんなる無（断見）に堕することも否定して、識のみあることが肯定されるのである。ここで肯定された識とは、外境がなくとも自ら対象を現出するものである。そうして、仮説の所依の世界が、唯識の世界にほかならないことを、さらに第十八頌、第十九頌において、阿頼耶識と七転識の相互媒介の構造を示すことにより、完成する。

以上をふまえるとき、三性説云々以前に、まず、「仮説された我・法」と、「仮説の所依の識転変」が区別され、さらにその識転変が、分別―所分別に分解されることが、確認されねばならない。識は外界の無にもかかわらず、みずからにおいてさまざまの事象を表象する。この識の展開、その流れに依拠して、実体としての我・法が仮説されるというのである。これが『唯識三十頌』の基本思想である。

さて、ここで三性を考えるとき、どのように考えるべきかが、つぎに問題となる。実はここに少なくとも二つの考え方があらわれる。ひとつは、仮説された我・法のみを遍計所執性とし、識の相分は依他起性とする考え方である。他のひとつは、仮説されたものと仮説の所依を三性説においては区別せず、すでに識の所分別（相分）を遍計所執性とする考え方である。確かに、『唯識三十頌』梵本によれば、所分別はすべて遍計所執性であり、後者の説のほうが『唯識三十頌』に合致していると考えられよう。ここでは、相分というものが、外界の無にもかかわらずそのようなものとして顕現するがゆえに、たとえば安慧によって「増益された境の相形ある、三界に属する心心所が分別と称せられる」[29]ともいわれる。相分そのものが、本来無いはずなのにそこにある、このことにおいて、遍計所執性と認められるのであろう。

しかしながら、仮説の所依としての識、その相分（所取分）と、仮説されたものとしての我・法は、存在論上（認

識論上も)、決して同じでないことは明白であろう。相分(所分別)は、実体としてありうべきものではないとしても、識の活動の一環において、ありえている。しかし、仮説された我法は、有と執されているものの、その内実はいかなる意味でも無なのである。このとき、仮説されたもののみに遍計所執性を適用しようという考え方は、充分了解しうるものである。このとき、識の相分は、識そのものにほかならないものとして、そのかぎりでの積極的意義も肯定されることになる。こうした立場に立つのが、先の前者の説であり、ほかならぬ護法の説である。

無著・世親等の三性説との関連　とはいえ、その考え方は、『唯識三十頌』とは無縁ではないか、世親の思想として認められないではないか、ということになる。なるほど『唯識三十頌』とは、異質かもしれない。しかしながら、いったい、弥勒・無著・世親の三性説とはいかなるものであろうか。

実は、弥勒・無著・世親には、護法説の根拠となるべき思想が、いくらも見出せるのである。たとえば、『瑜伽師地論』『顕揚聖教論』では、遍計所執性をとくに名言により仮説されたものと限定し、依他起性は縁起の世界にあるもの、円成実性は真如とする三性説が説かれている。[80]『摂大乗論』では、能遍計と所遍計と遍計所執性を区別し、意識が能遍計であり、依他起性は所遍計であるとする。[81]しかして能遍計の機能として、「名によって縁ずるのと、依他起性中、その相をとるのと、見によってそれに執著するのと、諸分別(尋)によって語を起こすのと、見等四言説により言説をたてるのと、無なる義において有と増益することによって遍計するのである」[82]と、能遍計は名言を媒介として遍計所執性を産み出すことを説いている。

また、『弁中辺論』の所説を見ると、まず、「無上乗品」第十七頌は、「義」(artha 対象界)の有無に関し、幻のように非有非無と見ることこそが不動における無倒であることを示すものであるが、その長行に、「たとえば幻の大象等

の存在は無であるが、その乱のかぎりは有るゆえに、無なのでもない。そのように、義は、所取―能取なるものとして顕現しているようには無であるが、その乱のかぎりは有るゆえに無でもない」[83]とある。ここは、まさに義（対象界）において、存在と乱（bhrānti）、二取なるものと乱の区別を見きわめて前者を無、後者を有とするのである。そのことが、同第十五頌ではつぎのように語られている。

二としての顕現は〔あるが〕、そのようには、存在しない。

それが義に対する無倒である。有と無から、離れることである。

二の所取・能取なるものとして、顕現する。その形相が生じるからである。顕現しているように、そのようには存在しない。境において、そのように見ることが、そこにおける無倒である。義の有から離れるのは、所取―能取がないからである。無から離れるのは、その顕現なる乱（pratibhāsabhrānti）が有るからである。[84]

結局、二取の形相（ākāra）の顕現があっても、その顕現しているように実体として存在するのではないというのであって、ここにも、存在として無なる所取―能取と、形相、乱としての所取―能取の区別が見られるのである。

この立場において、『弁中辺論』は、根本真実としての三性を、つぎのように説いている。

〔三つの自性がある。〕常に無と、有かつ非真と、有かつ無で真実であると、三性は説かれる。

遍計所執性は常に無い。それが遍計所執性における真実である。無顚倒であるから。依他起相は、有であり、かつ真実ではない。それが依他起性における真実である。乱のかぎりのものであるから（bhrāntimātratvāt）。円成実相は、有―無―真である。それが円成実性における真実である。[85]

こうして、遍計所執性はあらゆる意味で無なるもの、依他起性は、乱のかぎり、さらには形象、顕現のかぎりで有なるものと考えられていたのである。この無なる「存在」と有なる「形象」との区別は、『法法性分別論』『大乗荘厳

経論』等でも同様に見られ、そのことはすでに触れたことがある。[86] そして実に、世親自身が、『三性論偈』において、「顕現しているもの」(yat khyāti) が依他起性であり、「顕現しているように有る「とされる」もの」(yathā khyāti) が遍計所執性であると規定する。[87] さらに幻の比喩について、「……しかしそこにあるのは形相だけ (ākāramātra) であって、象はまったく存在しない」といい、「象が遍計所執性である。それ (象) の行相 (tadākṛti) が依他起性である」[88] と言明するのである。

また、『弁中辺論』に、色蘊についても所執義色 (parikalpitaṁ rūpaṁ) 分別義色 (vikalpitaṁ rūpaṁ) 法性義色 (dharmatā-rūpaṁ)、の三種の区別をたて、三性に配当しているし、[89] このことは『大乗阿毘達磨集論』にも見られるところであることも、見逃せない。[90]

以上を見れば、識はみずから所縁を現出し、認識している、その相分 (所取)—見分 (能取) の地平は、依他起性であり、これにたいし、名言を媒介に存在と認めたとき、そこに誤まって実在と認められたものが遍計所執性であるということにならざるをえないであろう。そのために、能遍計を「意識」に限定したのが、『摂大乗論』であった。とすれば、弥勒・無著・世親における三性の考え方は、簡約にいえば、

遍計所執性＝名言所計 (無)
依他起性＝縁起所生 (非有非無)
円成実性＝真如 (真)

という基本的構図をもっており、遍計所執性は「仮説されたもの」に限られていた、と見るほうが自然である。かえって『唯識三十頌』のように、所分別を遍計所執性とする考え方は、無著・世親等の教学の中でも、異質のようにさえ感じられる。このあたりは、より詳しく解明されねばならないが、ともかく、三性の考え方において、とりわけ遍

計所執性をどの領域のみに適用するかについて、弥勒・無著・世親の説の中に、一見、相い矛盾するような説が混在していたことは、否めない事実である。そして護法は、弥勒・無著・世親の教学全体の中から、彼らの真意を汲みつつ『唯識三十頌』を理解しようとしたのであり、このために、護法説をうけつぐ玄奘は、第二十頌の解釈、翻訳において、大幅な改変を余儀なくされたのである。しかしこのことは、『唯識三十頌』を超えて、弥勒・無著・世親の根本思想にどこまでも忠実であらんがためにこそ、必然的になされねばならない会通であった。

護法の境識俱泯　さて、以上は、護法説が、たとえ特異と見られる説をなしていようとも、その根拠はむしろ充分、無著・世親等に根ざしたものであることの一例を見たのであった。先に、真諦は、正観唯識を唱え、境識俱泯の境致に阿摩羅清浄心を見出すことを見たが、一方、護法は、有相の唯識説であり、理世俗の立場であるという[91]。しかし護法が境識俱泯の境を言わないかといえば、決してそうではない。すでに『唯識三十頌』自身が、

第一頌〜第二十四頌　相
第二十五頌　性
第二十六頌〜第三十頌　位（修道論）

と分科されるように[92]、第二十五頌において「唯識性」（vijñaptimātratā）を説く。すなわち、三無性、中でも円成実性の勝義無自性を受けて、

そして、それは諸法の勝義である。それはまた真如である。一切のときに如有であるから、それこそ実に、唯識性である[93]。

と説いている。ここには、たんなる vijñaptimātra とは異なる vijñaptimātratā が説かれているわけであるが、それ

は、円成実性とか真如といった言葉で表わされるものであるに違いない。しかして、それがまた勝義（paramārtha）といわれる。この勝義について、『成唯識論』は、四重の説を唱えている。(94)

一、世間勝義――蘊・処・界
二、道理勝義――苦・集・滅・道
三、証得勝義――二空真如
四、勝義勝義――一真法界

その上で、『成唯識論』は、「此れが中に、勝義というは、最後のに依って説けり。是れ最勝の道が所行の義なるが故に。前の三を簡ばんが為のに故、是の説を為す」(95)といっている。つまり、唯識性は、証得勝義（真如）とも区別される「勝義勝義」だというのである。この間の差は、何であろうか。『述記』は、「第三即是依詮顕実、第四廃詮談旨」(96)という。『起信論』の用語を使えば、依言真如と離言真如との相違である。護法説もまた、その離言真如ともいうべき一真法界たる「唯識性」を、義理を尽くして闡明していることには注意を要する。護法説といえども、たんに世俗にとどまるものではない。その真義は、むしろ実にここに見出すべきであろうと思うのである。また、玄奘は、その意義をより明らかにするために「唯識実性」と訳出してひとつの術語とし、教学上の位置づけ（いわゆる離言真如）を明確にしたのであった。

五　唯識説の大乗性について

おわりに、唯識説―法相宗の大乗性について簡単に触れてみたい。大乗の特色には、在家主義、利他主義とともに、般若波羅蜜、空、無住処涅槃などの教義があげられようが、もっとも重要なことは、「凡夫の菩薩」の思想であろう。すなわち、特定の、秀れた者のみが成仏しうるのではなく、どんな者でも成仏しうる[97]という思想こそ、大乗の大乗たるゆえんである。そこでは、「一切衆生悉有仏性」の有名な句が説かれもしたのである。

しかしながら、その句を説く『涅槃経』すらが、しかし一闡提は除くと言明する。この、一部には成仏しえないものもいるという思想は、大乗仏教においてすら、かなり根強いものがある。唯識説が、大乗説の一大思潮であることはいうまでもない。この唯識説においても、人間には、大乗において成仏しえない者もいる、声聞や独覚にしかなれなかったり、まったく無漏智の根拠のないものさえいる、と主張してためらわないのである。『楞伽経』のように、捨善根と大悲による闡提[98]ならば、まだ全然根拠（因）がないとは言わないのだから、少なくとも悉有仏性説に相違ないが、たとえば『大乗荘厳経論』では、まさしく無因（無仏性）の者が存在することを説く。「無種姓住の分別に関する一頌」には、「因の欠けた者」（hetuhīna）が挙げられ、これについて長行には、「これにたいし、因の欠けた者は、畢竟無般涅槃法で、その人には、般涅槃種姓が全くないのである[99]」とある。明らかに、無種姓＝無因＝無仏性の者の存在を主張している。

この場合、種姓の実質は何に求められようか。『瑜伽論』では、これに本性住種姓（prakṛtistha-gotra）と習所成種姓（samudānita-gotra）をいう。このうち、本性住種姓については、

そのうち、本性住種姓とは、諸の菩薩の六処殊勝（ṣaḍ-āyatana-viśeṣaḥ）である。それはあい伝えられ、無始時来、法爾に得ているようなものである。[100]

とある。この「六処殊勝」の理解において、如来蔵系では、これを如来蔵そのもの、あるいは真如として解釈するの

であり、そこに種姓を見出している。仏性は在纏の法身であり、真如である。[101] 一方、無著・世親等はこの六処殊勝をどのように理解していたのか、必ずしも審かでない。ただ、『瑜伽論』自身は、種姓を、種子（gūja）、界（dhātu）、性（prakṛti）と名づけるといっている。[102] そして後世、唯識学派においては、この本性住種姓は、無漏種子と考えられるようになった。とりわけ、護法によれば、本有無漏種子とされたのである。そして習所成種姓は、その本有無漏種子が、発心已後、正聞熏習によって増長せしめられたもの（地前にかぎる）をいうのである。これが法相宗の正義であった。つまり、仏性を、有為の種子に求める。

翻って、地論宗・摂論宗は、仏性についてどのように考えていたであろうか。

地論宗といっても、その祖菩提流支とたとえば浄影寺慧遠とでは、かなり思想が異なるわけであるが、菩提流支においては、その撰述にかかるともいわれる[103]『金剛仙論』において、本有常住の理智不二の法身説を展開しており、真如を仏性と見ていたと思われる。また、菩提流支には、『法界性論』なるものがあったようで、そこには、「経論を収束して仏性の義を明かさば、略するに五種有り。一には正因仏性なり、無始より本有の常法にして不変の性なり[104]」とあるというから、これは、真如を正因仏性とすると見てよいであろう。

真諦は、『仏性論』において、つぎのような説を展開している。

> 答えて曰わく、若し大乗に憎背すれば、此の法は是れ一闡提の因なりとす。衆生をして此の法を捨てしめんが為の故に。若し一闡提の因に随えば、長時中に於て輪転して滅せず。是の義を以ての故に、経に是の説を作す。若し道理に依らば、一切衆生、皆な悉く本より清浄の仏性を有す。永に般涅槃を得ざるが若きは、是の処（ことわり）有ること無し。是の故に仏性は決定して本有なり。有を離れ無を離るるが[105]故に。

これは、『大乗荘厳経論』等における無因の教証の存在にもかかわらず、一切衆生悉有仏性説を展開するものであ

る。そして、真如を根本とする三因仏性説（応得因、加行因、円満因）を展開し、その応得因（正因仏性に相当）の真如について、住自性性、引出性、至得性の三位を分けている。[106] どうも菩提流支にしても真諦にしても、こと仏身論、仏性説に関するかぎり、無著・世親等の説として紹介したものは、理智不二の法身説であり、真如仏性説であった。すなわち、如来蔵思想的であった。

一般に中国では、あの有名な道生の闡提成仏説以来、一切衆生悉有仏性説が浸透していたことはいうまでもない。玄奘は、『大乗荘厳経論』に、無仏性、無種姓の語があるのにたいし、帰朝にさいして、「もし本国に帰れば、必ず信を生じないであろう。もって帰る論のうち、無性の語は削ってほしい」旨、頼んだところ、師の戒賢はこれを呵責して諫めたという。[107] 少なくとも玄奘その人には、心情的に、なお一乗への傾きが疼いていた。しかし法相宗では、やがて三乗真実・一乗方便、五姓各別の教義を高く掲げて、性宗一乗家と鋭く対立したのであった。

法相宗の教学をまつまでもなく、確かに『解深密経』や弥勒・無著・世親の文献に、三乗真実説や無種姓説などが見られる。『荘厳経論』の無因はその決定的な教証である。われわれはここで、唯識説の大乗性を再び問わざるをえないであろう。いったい、弥勒・無著・世親らの真意は、どこにあったのだろうか。たとえ三乗真実といい、無種姓といっても、むしろその言あげを挺子に、大乗へ誘引しようとの意図は充分にあったであろう。あるいは、大乗の高い理想を掲げるがゆえに、その高さがあまりにも高いがゆえに、人間存在の現実があまりにも露わに見えすぎ、その冷厳なる事実を見つめるほかなかったのかもしれない。

しかしそうした方便善巧等のみでなく、そもそもその教学そのものの構図、組立てが、彼らの仏性論にかかる欠陥に深く関わっているのではないだろうか。たとえば、相・名・分別・正智・真如の五法において、正智は依他起性と考えられている。[108] つまり、智はあくまでも真如と区別される有為法であるということである。有為法である以上、そ

の生起には、因縁が必要である。この因縁は、唯識説の中では、種子とならざるをえない、しかして、成仏の根拠、すなわち智の因縁には、無漏種子が考えられるに至るのは当然であった。しかしながら、無漏種子なるものの存在は、内証の世界における真如に比べ、いかにも頼りない危うい感がある。それでも、一切衆生悉有仏性をいうのに、一切衆生本有無漏種子をいえば足りるであろう。しかしながら、大乗が声聞・独覚と菩薩を区別する以上、その無漏種子に、声聞・独覚の智へのそれと、大乗の智へのそれの区別をせねばならない。仏性に差別相、多様な相が刻まれ、ひいては、有無が言あげされる。教学において、もっとも根源的な事であるべき仏性に関し、弱点を露呈することになる。大乗仏教という宗教の事に、真如と智を分ける立場、無為と有為を截然と区別する立場が、果たして成功だったかどうかという根本的な問いが、問われざるをえない。

唯識説―法相宗は、その大乗性において、必ずしも徹底しているとは言いがたいかもしれない。ただ、だからといって、唯識説の価値が、すべて無に帰するのでもないであろう。誰もが仏になれるという思想の不徹底という面をひとまずおけば、法身・真如を説き、般若の智＝無分別智・後得智を説き、何よりも無住処涅槃を説き、仏の三身（完成された人格に利他の円満を見ている）を説き、高い大乗の法を説いている。そして、実はかの種姓論すらが、それぞれの実存との関わりにおいて読まれるとき、各自の実存に大乗の側から鋭く問いを迫っているものとなる。この自己が、本有無漏種子をもつのだろうか、と尋ねることは、実はもはや遅八刻である。ただ、即今、大乗への確かな発心があるか否かのみ、問われてしまうのである。

（1）以下、中国仏教史の主な通史、概説書に、境野黄洋編『支那仏教精史』（一九三五年初版、国書刊行会、一九七二年）、道端良秀『中国仏教史』（改訂新版、法蔵館、一九七八年）、宇井伯寿『シナ仏教史』（『宇井伯寿著作選集』第二巻所収、大東出

版社、一九五六年）、野上俊静他『仏教史概説・中国編』（平楽寺書店、一九六八年）、鎌田茂雄『中国仏教史』（岩波全書、一九七八年）、木村清孝『中国仏教思想史』（世界聖典刊行協会、一九七九年）、平川彰『インド・中国・日本　仏教通史』（春秋社、一九七七年）等がある。

また、中国唯識宗の歴史について、深浦正文『唯識学研究』上巻、教史編（永田文昌堂、一九五四年）、富貴原章信『日本唯識思想史』（大雅堂、一九四四年）、結城令聞『唯識の思想と歴史』（大法輪閣、一九四〇年）等がある。

（2）菩提流支については、野上俊静「北魏の菩提流支について」（『大谷史学』三号）、宇井伯寿『大乗仏典の研究』（岩波書店、一九六三年）一四二―一四九頁。勒那摩提については、同『宝性論研究』（岩波書店、一九五九年）一六―二一頁。達摩笈多については、前掲『大乗仏典の研究』一一二―一二二頁等参照。

（3）坂本幸男『華厳教学の研究』（平楽寺書店、一九五六年）三六七―三七九頁、勝又俊教『仏教における心識説の研究』（山喜房仏書林、一九六一年）六四四―六五〇頁。

（4）真諦については、宇井伯寿『印度哲学研究』第六（岩波書店、一九六五年）「真諦三蔵伝の研究」参照。

（5）『続高僧伝』巻一、拘那羅陀伝、大正五〇、四三〇中。

（6）玄奘については、深浦正文『唯識学研究』上巻、二二九―二四六頁、富貴原章信『日本唯識思想史』八二―九八頁、結城令聞「玄奘とその学派の成立」（『東洋文化研究所紀要』第一一冊、一九五六年一一月）、前嶋信次『玄奘三蔵』（岩波新書、一九五二年）等参照。

（7）横超慧日編『北魏仏教の研究』（平楽寺書店、一九七〇年）所収、横超慧日「北魏仏教の基本的課題」三五―四五頁参照。

（8）『続高僧伝』巻七、道龍伝に、「一説云、初勒那三蔵、教示三人、房定二士、授其心法、慧光一人、偏教法律。菩提三蔵、惟教於龍。龍在道北、教牢宜四人。光在道南、教馮範十人。故使洛下、有南北二途。当現両説、自斯始也。四宗五宗、亦仍此起」とある。大正五〇、四八二下。

（9）以下の各宗高僧らの事蹟については、前注（1）および（3）に掲げた諸書等を参照されたい。

（10）後注（13）参照。

（11）『シナ仏教史』「摂論宗」八〇頁。

（12）『続高僧伝』巻一八、曇遷伝に、「摂論此土創開、自此為始也」とある。大正五〇、五七二中。また、源空の『浄土初学

鈔』には、「摂論宗、此有両家、一者南北、二者北地、南地以真諦三蔵、及法泰為祖師。北地以曇遷禅師而為祖師」とある（深浦正文『唯識学研究』上、二一六頁）。このほか、勝又俊教『仏教における心識説の研究』「摂論の北地伝播」七七一―七七五頁参照。なお、曇遷伝について、宇井伯寿『西域仏典の研究』（岩波書店、一九六九年）五―一四頁参照。

ただし、曇遷以前に、摂論は北地に伝わっていたとも考えられている。たとえば道基の『摂大乗論釈序』の末尾に、「予章郡守王欽、開皇元年五月、奏此論。与遷持論、不殊」とある（曇遷の入京は開皇七年）。これらのことについて、望月信亨『講述大乗起信論』（富山房、一九三八年）九九―一〇二頁、常盤大定『続支那仏教の研究』（春秋社松柏館、一九四一年）三九―四九頁、一〇六―一一一頁等参照。

(13) 『大乗起信論』が真諦訳とすると、その北地伝播は、『摂論』のそれと時を同じくすると考えられる。曇遷が南移以前に『起信論』を知っていたとすると、真諦訳が曇遷とは別ルートで北地に伝わっていたか、もともと『起信論』が北地で翻訳または撰述されたか、ということになる。常盤博士は、曇遷が南移以前にこの『起信論』に精通していたという伝えにたいし、「これには疑あり」としている。前注四五頁参照。なお、慧遠が、曇遷に開皇七年初めて『摂論』を受けたとすると、その後、入寂までの五年間に『大乗義章』を作成したことになる。

(14) 大正三三、九四二下。

(15) 慈恩大師について、『宋高僧伝』巻四、『仏祖統紀』巻二九、『仏祖通載』巻一五、『玄奘三蔵師資伝叢書』巻下等に見られる。なお、一般に「窺基」といわれるが、「基」の正しいことについて、深浦正文『唯識学研究』上巻、二五六頁注（二）参照。

(16) 宇井伯寿「法苑義林章と唯識述記により、法相宗が成立したと見るべく、法相宗は基が開祖である」（『シナ仏教史』一三四頁）。

(17) 法相宗のわが国伝来については、深浦正文『唯識学研究』上、三五〇頁以下巻、富貴原章信『日本唯識思想史』一八一―二五二頁等参照。

(18) たとえば、宇井伯寿『仏教汎論』（岩波書店、一九四七年）三〇五頁、『シナ仏教史』一三〇頁等。

(19) 平川彰『インド仏教史』下巻（春秋社、一九七九年）二二九―二三〇頁参照。

(20) 島津現淳「無性の三性説」『印仏研』一三―一（一九六五年）、片野道雄『インド仏教における唯識思想の研究――無性造「摂大乗論注」所知相品の解読――』（文栄堂書店、一九七五年）、袴谷憲昭「玄奘訳『摂大乗論釈』について」『印仏研』一八

一（一九六九年）、「MS に対する Asvabhāva 註釈の特徴――チベット訳を資料として――」『印仏研』一九―一（一九七〇年）等参照。

(21) 箇所のみ示す。大正二六、一四二中、一七〇下、一七二中、一八〇上、一八八中。

(22) 「陳梁以前、弘地論師、二処不同。相州北道、計阿梨耶、以為依持。相州南道、計於真如、以為依持。此二論師、倶稟天親、而所計各異、同於水火」（唐湛然『法華玄義釈籤』巻一八、大正三三、九四二下）、「古弘地論、相州自分南北二道、所計不同。南計法性、生一切法。北計黎耶、生一切法。宗党既別、釈義不同」（同『法華文句義』巻七、大正三四、二八五上）。なお、富貴原章信『日本唯識思想史』に、つぎの記述がある。「瑜伽倫記には、この間の消息を伝へて、地論宗の南道派では、如来蔵性は一切恒沙の功徳を具足し、本より自らこれありといふ。……して見るとこの説は、阿梨耶識を真識となし、真如と同一視する説で、それ故に如来蔵には本来本具の一切功徳ありとする。これに対して北道派は、もし本具の功徳あり、因より生ぜず、先来自らありとすれば、全く僧伽の自性体に同ずる過失あり。……して見るとこの説は阿梨耶識を妄識となし、本来本具の功徳なしとするといへよう。……」さらに、北道派は流支訳十巻楞伽に拠り、南道派は求那跋陀羅訳四巻楞伽に拠ることを指摘されている。一四―一五頁参照。

(23) 望月信亨『講述大乗起信論』三九頁、勝又俊教『仏教における心識説の研究』六七九頁。

(24) 大正四四、五三三上

(25) なお、北道派は九識をたてたと説く学者もいる。宇井伯寿『シナ仏教史』六三頁。境野黄洋編『支那仏教精史』六八四頁、常盤大定『続支那仏教の研究』一〇四頁、鎌田茂雄『中国仏教史』一二五頁。しかし、勝又俊教博士は望月信亨等の説を受けて、北道派が九識説をたてたとするのは誤まりといわれている（『仏教における心識説の研究』六八〇頁）。今はこれに従った。

(26) 大正八五、七六四中。

(27) 大正八五、七七一中―下。

(28) 勝又俊教『仏教における心識説の研究』六七九頁。

(29) 望月信亨『講述大乗起信論』三五頁。同「南北両道の地論学派の主張と起信論」『大正大学学報』第二八輯、七頁。

(30) 坂本幸男『華厳教学の研究』三八六―三八七頁参照。

(31) 同右、三八七頁。

(32) 慧遠がいつ『摂論』を知ったかについて、一般には開皇七年（五八七）、長安にて曇遷に講義を受けたときとされ、『起信論』もこのとき承けたとされる（たとえば常盤大定『続支那仏教の研究』四五頁）。しかし、慧遠は開皇一二年（五九二）没であり、この間に『摂論』や『起信論』を多く引く『大乗義章』を作りえたか疑問とする学者もいる（望月信亨『講述大乗起信論』一〇〇頁）。

(33) 以下、大正四四、五二四中以下参照。

(34) 大正一六、五五六中―下。なお、望月信亨『講述大乗起信論』三五頁参照。

(35) 無解識の語は、地論系の語であることについて、勝又博士は、燉煌本『摂論章』の中に、「地経の説」とあることを指摘されている（『仏教における心識説の研究』六七〇頁、七二五頁）。

(36) 大正四四、五二九下。

(37) 大正四四、五三三中。「真与癡合、共為本識。依本共起、阿陀耶識、依本共起、六種生識。於此分中、本識為本、余二為末。末生依本、名之為依、本能持末、流注不断、説之為持。能持如水、能依如波」。

(38) 大正四四、五三〇下に、「亦得説九。故楞伽経、総品中云、八九種識、如水中之波。其状云何。分別有二。一真妄分別、以説九種。妄中分七、謂六事識、変与妄識。真中分二、謂阿摩羅、及阿梨耶。義如上弁。此是通前、故合有九。二真妄離合、以説九種。独真為一。所謂本浄、阿摩羅識。真妄和合、共為八種。義如上弁。共為本識、阿陀那識、及起六識、通前九也」とある。

(39) 体用論理の形成について、平井俊栄博士は、「南北朝末の本末論争を通じて確立された「理・教」という範疇が、明確に体用論理へと転換され、等しくその相関が明らかにされたのは三論学派の人びと（注、姚の道安らをいう）によってであり、その典型的な用法を三論の大成者である吉蔵（五四九―六二三）の教学に見ることができる」と指摘されている（「中国仏教と体用思想」『理想』一九七九年二月号）。体用の論理は措き、体用の概念は、菩提流支の『金剛仙論』に盛んに見られ（理・教、理本・教本もあり）、法上、慧遠らも使用した。地論学派における体用思想の展開も興味深い。

(40) 『摂論』では、阿頼耶識の存在論証において、心・意・識というように、意・識と異なる心がある以上、それは阿頼耶識でなければならない、とする。この論理のために、まず識（六識）と異なる意（第七識相当）があることを論証する。チベット訳に、「あるものは、心・意・識は同一義であり、そこで言葉は異なると考えるが、それはやはり正当でない。意と識の

二は義が異なるのだから、それ故、心もまた義は異なるのである」とある。デルゲ版、五a、五行―。大正三一、三二七上。真諦訳、同一六〇下。

(41) 大正三一、一五九中。

(42) 大正三一、八〇一下。

(43) 大正三一、六一下―六二上。

(44) 大正三一、一五六下。

(45) 高崎直道「真諦訳・摂大乗論世親釈における如来蔵説――宝性論との関連――」『結城令聞博士頌寿記念論集』参照。『宝性論』やこれが依る『勝鬘経』では、界の四義が説かれ、真諦の『仏性論』『摂論』で五義が説かれる。『宝性論』は世親と同年代か多少後なので、界の五義は世親のものとは考えられず、真諦の立論と見るのがもっとも妥当とされている。

(46) 大正三一、一七五上。「……出世転依亦爾。由本識功能漸減、聞熏習等次第漸増、捨凡夫依、作聖人依。聖人依者、聞熏習、与解性和合。以此為依、一切聖道、皆依此生」。なお、ここで聞熏習は、増上縁であり、因縁ではない。大正三一、一七二中。いわゆる、本有新熏合説であるが、本有を無漏種子とせず、〝解性〟とする。

(47) 大正四二、一〇四下。ほかに真諦の阿梨耶識説を伝えるものとして、円測『解深密経疏』の「第八阿梨耶識、自有三種、一解性梨耶、有成仏義。二果報梨耶。縁十八界故。……三染汚梨耶。縁真如境、起四諦、即是法執……」、『続高僧伝』巻一一、道宗伝の下に道斐の説としての「立四種黎耶。解性、仏果等義、広如別伝」等がある。勝又俊教『仏教における心識説の研究』七三七頁参照。

(48) 真諦三蔵の九識説とその背景思想について、勝又俊教『仏教における心識説の研究』六九一―七二〇頁参照。なお、インドに九識説を採る学派があったかどうかが問題となるが、インド唯識の学系に関するチベット文献〝Grub paḥi mthaḥi rnam par bshag pa〟は、九識を認めるのは真諦 (yan dag bden pa) 論師としており、むしろ中国からの伝承によっているようである。袴谷憲昭「唯識の学系に関するチベット撰述文献」『駒沢大学仏教学部論集』第七号、一二五〇、一三七頁参照。

(49) 勝又俊教『仏教における心識説の研究』六九一―七二〇頁参照。

(50) 大正三〇、五八一下。チベット訳でも gnas ḥgyur ba (転依) である。北京版第一〇九巻、二三八頁、九b。宇井博士は、むしろ元来阿摩羅識とあったものが、転依と変化したと考えられる。『印度哲学研究』第六、七五三頁。

(51) 大正三一、八六四上。なお、『転識論』には、「何者立唯識義。意本為遣境遣心。今境界既無、唯識又泯、即是唯識義成。此即浄品……」「由如此義、離識之外、無別境、但有識義成。既未明遣識、惑乱未除、名不浄品也」「此境識俱泯、即是実性。実性即是阿摩羅識。亦可卒終為論、是阿摩羅識」とある。大正三一、六二中—下。

(52) 卍続蔵第一輯、第三四冊、三六〇丁右上。なお、円測『仁王経疏』に、「真諦三蔵、総立九識、一阿摩羅識、真如本覚為性……」(大正三三、四〇〇中)「解云、本覚返照自体、第九識」(同前、三八〇中)、定賓の『四分律飾宗義記』第三本に、「真諦三蔵云、阿摩羅識、有二種。一所縁即真如、二者本覚即真如智……」(卍続蔵第一輯、第六六冊、四三丁右上)とある。

(53) 『摂論世親釈』「唯有真如及真智独存、説名法身」(大正三一、二四九下)、『合部金光明経』「惟有如如、如如智、是名法身……」(大正一六、三六三上)。

(54) 宇井伯寿『西域仏典の研究』所収の「摂大乗論疏草」を参照。

(55) 大正四二、一〇四下。

(56) 大正四六、五四上。

(57) 湛然『法華玄義釈籤』巻一八「加復摂大乗興、亦計黎耶、以助北道。又摂大乗、前後二訳、亦如地論、二計不同。旧訳即立阿摩羅識。唐三蔵、但立第八」(大正三三、九四二下)

(58) *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu, VIṂŚATIKĀ et TRIṂŚIKĀ, avec le Commentaire de Sthiramati*, par S. Lévi, Paris, 1925 (以下、本書の安慧釈部分を使用し、TVBh と略記する)、p. 22, ll. 17—18.

(59) 『成唯識論』巻五、大正三一、二四下—二六上。

(60) 拙稿「『成唯識論』における「我」の究明(三)」『大乗禅』一九七六年九月号参照。大正三一、二一上—二二上。

(61) 大正三一、七下。

(62) TVBh, p. 18, l. 21.

(63) TVBh, p. 22, l. 7.

(64) 深浦正文『唯識学研究』下巻、二四八—二四九頁。

(65) 『成唯識論』巻三—四、大正三一、一四上—一九上。

(66) 大正三一、一三下。

(67) 宇井伯寿『仏教汎論』上、三〇七頁等参照。

(68) 深浦正文『唯識学研究』下巻、四七―六七頁参照。

(69) 法相宗義の特質をまとめたものとして、宇井伯寿『仏教汎論』三〇五―三八四頁、より簡潔には、同『シナ仏教史』一三七―一四二頁等がある。勝又俊教『仏教における心識説の研究』第一部「成唯識論を中心として見たる唯識説の研究」(一一三―一六頁)は、護法研究の成果である。もろろん、深浦正文『唯識学研究』下巻、保坂玉泉『唯識根本教理』(鴻盟社、一九六〇年)、富貴原章信『護法宗唯識考』(法蔵館、一九五五年)等は、『成唯識論』、護法説の研究書である。

(70) 最澄『法華秀句』巻中本「一衆生界内立有一分無仏性衆生、二二乗之人入無余涅槃永不入大、三不定姓声聞向大乗者延分段生行菩薩道、四三乗種姓是有為法法爾本有不従縁生、五一切諸仏修成功徳実有生滅、六須陀洹人但断分段身見不断倶生、七五法一向不摂分別性正智唯是依他摂、八十二入十八界摂法周尽、九十二因縁二世流転、十唯明有作四諦不明無作四聖諦、十一於大乗中別立心数不同小乗、十二心与心数但同一縁不同行、十三三無性観但遣分別不遣依他、十四立唯識有三分或言四分」。『日本大蔵経』宗典部、天台宗顕教章疏一、五五四頁上。なお、華厳宗第四祖澄観は、『華厳綱要』に法性宗と法相宗の間に十異あることを述べている。宇井伯寿『仏教汎論』上、三八一―三八四頁。

(71) 宇井博士はその代表的な学者であり、上田義文博士も基本的にこの立場を継承されているといえよう。

(72) TVBh, p. 39, ll. 8-9.

(73) 大正三一、四五下。

(74) TVBh, p. 15, l. 17, l. 19; p. 18, l. 4.

(75) 山口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』(法蔵館、一九五三年)一五八頁。

(76) TVBh, p. 35, ll. 8-9.

(77) 前掲『世親唯識の原典解明』一三五頁、TVBh, p. 35, ll. 14-17.

(78) 同右一三六―一三七頁。

(79) 同右一三四頁。TVBh, p. 35, ll. 11-12.

(80) 『瑜伽師地論』大正三〇、七〇三上―下。チベット訳、北京版第一一一巻、七三頁、一九b七行―二〇a三行。『顕揚聖教論』大正三一、五五七中。

(81) 大正三一、三四一中。チベット訳、北京版第一一二巻、二八頁、一七五b八行—一七六a六行。
(82) 同前参照。
(83) *Madhyānta Vibhāga Bhāṣya*, ed. by G.M. Nagao, Tokyo, 1964（以下 MVBh と略記）, p. 66, ll. 13-16. 山口益編『漢蔵対照弁中辺論』（鈴木学術財団、一九六六年）一〇八頁。
(84) MVBh, p. 65, l. 21—p. 66, l. 3.『漢蔵対照弁中辺論』一〇六—一〇七頁。
(85) MVBh, p. 38, ll. 1-7.『漢蔵対照弁中辺論』四四頁。
(86) 拙稿「依他起性の存在論的性格について——その有・無と仮・実——」『南都仏教』第三五号（一九七五年）参照。
(87) 山口益「世親造三性論偈の梵蔵本及びその注釈的研究」（『山口益仏教学文集』上、春秋社、一九七二年）所収梵・蔵本テクスト、第二偈参照。
(88) 同右、第一七偈、第一八偈参照。
(89) MVBh, p. 44, ll. 15-19.『漢蔵対照弁中辺論』五九頁。
(90) 大正三一、六七二中。「次蘊界処差別、略有三種。謂遍計所執相差別、所分別相差別、法性相差別……」
(91) 宇井伯寿「瑜伽行派における二系統」『印度哲学研究』第六参照。勝又俊教『仏教における心識説の研究』二〇〇—二一〇三頁参照。
(92)『成唯識論』の分科の種々については、保坂玉泉『唯識根本教理』一一—一四頁参照。
(93) TVBh, p. 41, l. 13, l. 28; p. 42, l. 3.
(94) 大正三一、四八上。
(95) 同右。
(96) 大正四三、五五五上。
(97) 静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』（百華苑、一九七四年）二三八—二四六頁。平川彰『初期大乗仏教の研究』（春秋社、一九六八年）一九七—一九八頁、同『インド仏教史』上巻（春秋社、一九七四年）三三九頁参照。
(98) 高崎直道『楞伽経』（仏典講座一七、大蔵出版、一九八〇年）二五〇—二五五頁参照。
(99) *Mahāyāna Sūtrālaṃkāra*, ed. by. S. Lévi, Paris, 1907, p. 13, ll. 1-2.

(100) *Bodhisattva Bhūmi*, ed. by N. Dutt, Patna, 1966, p. 2, ll. 5-6. 荻原雲来編『梵文菩薩地経』(山喜房仏書林、一九七一年) 三頁、二一—四行。

(101) 拙稿「成仏の根拠——唯識説における初発の無漏智の因縁について——」『玉城康四郎博士還暦記念論集、仏の研究』(春秋社、一九七七年) 参照。

(102) 前掲ダット本二頁、八行。荻原本三頁、七行。

(103) 『金剛仙論』と菩提流支について、宇井伯寿『大乗仏典の研究』一四二—一四九頁、望月仏教大辞典「金剛仙論」の項参照。

(104) 『天台法華疏記義決』巻六本における引用。大日本仏教全書 (旧版)「天台法華疏記義決」一六三頁、上。なお、常盤大定『続支那仏教の研究』一六四頁参照。

(105) 大正三一、七八八下。

(106) 同右、七九四上。

(107) 『法華秀句』上末四 (『日本大蔵経』宗典部、天台宗顕教章疏一、五三三頁、上) および『瑜伽論記』巻一三 (大正四二、六一五上—中) に出る。常盤大定『仏性の研究』(国書刊行会、一九七二年) 一六九—一七四頁参照。

(108) 代表的なのは、『瑜伽師地論』(大正三〇、七〇四下)。ほかに『顕揚聖教論』(大正三一、五〇八下、五五七中)、『三無性論』(大正三一、八六八上)、『仏性論』(大正三一、七九四中—下)。なお、正智を円成実性に入れるものに、『楞伽経』(四巻、大正一六、五一一中)、『弁中辺論』(大正三一、四六九下—四七〇上) がある。しかし、護法説・法相宗の立場からは、これらも、前者と矛盾なく会通される。拙稿「『成唯識論』の三性説」(五)『大乗禅』一九七九年六月号参照。

執筆者紹介

高崎直道　1926年生れ，東京大学哲学科卒。
現在，早稲田大学教授。

袴谷憲昭　1943年生れ，駒沢大学仏教学科卒。
現在，駒沢大学教授。

勝呂信静　1925年生れ，東京大学印度哲学科卒。
現在，立正大学教授。

横山紘一　1940年生れ，東京大学印度哲学印度文学科卒。
現在，立教大学教授。

早島理　1946年生れ，京都大学哲学科卒。
現在，長崎大学教授。

沖和史　1946年生れ，京都大学哲学科卒。
現在，種智院大学教授。

工藤成樹　1931年生れ，京都大学哲学科卒。
現在，四天王寺国際仏教大学教授。

吉田宏哲　1935年生れ，東京大学哲学科卒。
現在，大正大学教授。

竹村牧男　1948年生れ，東京大学印度哲学印度文学科卒。
現在，筑波大学助教授。

唯識思想　〈講座大乗仏教 8〉

昭和57年2月25日　第1刷発行
平成2年6月20日　第5刷発行
発行者　神田　明
印刷所　信一印刷／育英印刷
製本所　徳住製本所

発行所　株式会社　春秋社
〒101　東京都千代田区外神田2-18-6　電話03(255)9611　振替東京8-24861

© Shunjusha　Printed in Japan　NDC 180

定価は函等に表示してあります　ISBN 4-393-10118-9

講座大乗仏教〔全10巻〕 編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

1 大乗仏教とは何か　大乗仏教の特質(平川彰)／大乗経典発達史(高崎直道)／概説—ボサツ，ハラミツ(三枝充悳)／仏陀観の変遷(武内紹晃)／大乗戒(沖本克己)／大乗の教団(塚本啓祥)／大乗仏教と密教(津田真一)

2 般若思想　般若思想の生成(梶山雄一)／般若経の成立(三枝充悳)／般若・空性・縁起の思想と人間性(泰本融)／大智度論の世界(加藤純章)／後期の般若思想(天野宏英)／般若思想と密教(氏家覚勝・松長有慶)／六朝の般若思想(福永光司・松村巧)／般若思想と三論宗・禅宗(平井俊栄)

3 華厳思想　華厳思想の展開(高崎直道)／華厳経の成立(伊藤瑞叡)／十地思想の成立と展開(荒牧典俊)／善財童子の遍歴(長谷岡一也)／華厳経における仏陀観(玉城康四郎)／唯心と性起(鎌田茂雄)／華厳宗の成立(木村清孝)／華厳と禅(吉津宜英)

4 法華思想　大乗仏教における法華経の位置(平川彰)／法華経の成立史(望月良晃)／法華経の仏陀観(田村芳朗)／法華経の宗教的実践(久保継成)／一仏乗の思想(野村耀昌)／授記と譬喩(田賀龍彦)／法華経論の立場(丸山孝雄)／中国における法華経研究(新田雅章)／天台智顗の法華経観(塩入良道)

5 浄土思想　浄土思想の成立(平川彰)／浄土経典の種々相(藤田宏達)／アミダ仏の起源(定方晟)／本願思想と仏国土の思想(藤吉慈海)／竜樹の浄土思想(香川孝雄)／天親と曇鸞の浄土教思想(藤堂恭俊)／中国における浄土教の発展(柴田泰)／善導の浄土教学(正木晴彦)

6 如来蔵思想　如来蔵思想の歴史と文献(高崎直道)／如来蔵の体系(中村瑞隆)／仏性・一闡提(河村孝照)／如来蔵と信(水谷幸正)／如来蔵とアーラヤ識(高崎直道)／チベットに伝わる如来蔵思想(小川一乗)／如来蔵思想と密教(高田仁覚)／本覚と始覚(柏木弘雄)

7 中観思想　中観思想の歴史と文献(梶山雄一)／中観派の形成(瓜生津隆真)／帰謬論証派(立川武蔵)／自立論証派(江島恵教)／瑜伽行中観派(一郷正道)／頓悟と漸悟(御牧克己)／中観の実践(田村智淳)／チベット仏教の中観思想(原田覚)

8 唯識思想　瑜伽行派の形成(高崎直道)／瑜伽行派の文献(袴谷憲昭)／唯識説の体系の成立(勝呂信静)／世親の識転変(横山紘一)／唯識の実践(早島理)／無相唯識と有相唯識(沖和史)／中観と唯識(工藤成樹)／瑜伽行唯識から密教へ(吉田宏哲)／地論宗・摂論宗・法相宗(竹村牧男)

9 認識論と論理学　仏教知識論の形成(梶山雄一)／ディグナーガの認識論と論理学(桂紹隆)／ダルマキールティの認識論(戸崎宏正)／ダルマキールティの論理学(赤松明彦)／刹那滅論証(御牧克己)／有神論批判(宮坂宥勝)／一切智者の存在論証(川崎信定)／概念と命題(長崎法潤)

10 大乗仏教とその周辺　総説(高崎直道)／インド社会と大乗仏教(奈良康明)／インド思想と大乗仏教(服部正明)／チベットと大乗仏教(川崎信定)／東南アジアと大乗仏教(佐々木教悟)／中国社会と大乗仏教(岡部和雄)／中国思想と大乗仏教(福井文雅)／西洋思想と大乗仏教(峰島旭雄)／西洋人の大乗仏教研究史(湯山明)／大乗仏教の美術(肥塚隆)